BILIK-BILIK PESANTREN

NURCHOLISH MADJID

DIAN RAKYAT

BILIK-BILIK PESANTREN

NURCHOLIS ‘CAK NUR’ MADJID

Daftar Isi

Dari Penerbit

SATU kebahagiaan bagi kami bisa menghadirkan buku ini di hadapan para pembaca budiman. Sebagaimana buku-buku kami terdahulu, terbitnya buku ini juga sebagai jawaban dari rasa antusias para pembaca yang cukup memberi respon positif terhadap buku-buku yang telah kami terbitkan. Mudah-mudahan buku ini pun bisa berkenan di hati para pembaca sekalian.

Bertolak dari keinginan kami untuk menerbitkan tulisan-tulisan Cak Nur yang terserak di mana-mana, maka kami mengadakan klasifikasi tema dari tulisan-tulisan itu kemudian menerbitkannya menjadi beberapa buku. Dari klasifikasi itu ada tema khusus tentang kondisi dan perkembangan pesantren tahun 70-an yang menarik untuk dikaji, sehingga kami memberanikan diri menerbitkannya menjadi sebuah buku yang sekarang ada di hadapan Anda ini. Buku yang kami beri judul *Bilik-bilik Pesantren* ini membahas poin-poin penting yang tentunya layak diketahui oleh para pembaca, terutama mereka yang tertarik pada masalah-masalah dunia pesantren.

Mengingat tulisan-tulisan Cak Nur dalam buku ini ditulis sekitar 20 tahun yang lalu, tentu saja banyak data dan perkembangan baru (tentang dunia pesantren) yang tidak terekam dalam buku ini. Karena itu, kami melengkapinya dengan sebuah pengantar dari Azyumardi Azra dan apendiks yang terdiri dari dua tulisan. Tulisan pertama diambil dari makalah Pak Malik Fadjar dalam salah satu Diskusi Panel tentang pesantren yang diselenggarakan oleh Lembaga Kemahasiswaan dan Yayasan Pembina Masjid Salman ITB.

Sedangkan tulisan yang kedua —semula terdiri dari tiga artikel—merupakan laporan tim *Kompas (14* Oktober 1996), tentang seminar memperingati 70 tahun usia Pondok Modern Gontor Ponorogo.

Akhirnya kami berharap buku ini bisa memperluas cakrawala pengetahuan kita dan menjadi stimulus bagi hadirnya kajian-kajian tentang pesantren yang lebih berbobot.

Paramadina, Juni 1997

Pengantar

Pesatren: Kontinuitas dan Perubahan

Oleh Azyumardi Azra

MENGAPA pesantren bisa survive sampai hari ini? Pertanyaan ini mungkin kedengarannya mengada-ada. Tetapi terus terang, pertanyaan ini sering menggoda saya; dan mungkin juga banyak pengamat pendidikan Islam Indonesia lainnya. Sejak dilancarkannya perubahan atau modernisasi pendidikan Islam di berbagai kawasan Dunia Muslim, tidak banyak lembaga pendidikan tradisional Islam seperti pesantren yang mampu bertahan. Kebanyakannya lenyap setelah tergusur oleh ekspansi sistem pendidikan umum —untuk tidak menyebut sistem pendidikan"sekuler"; atau mengalami transformasi menjadi lembaga pendidikan umum; atau setidak-tidaknya menyesuaikan diri dan sedikit banyak mengadopsi isi dan metodologi pendidikan umum.

Untuk memperjelas argumen di atas dapat dikemukakan nasib atau pengalaman beberapa daerah pada kawasan dunia Muslim lainnya dalam proses perubahan dan modernisasinya. Pada umumnya, lembaga pendidikan tradisional Islam di kawasan Timur Tengah secara sederhana terdiri dari tiga jenis; madrasah, Kuttâb, dan masjid. Sampai paruh kedua abad ke-19, ketiga lembaga pendidikan tradisional Islam ini relatif mampu bertahan. Tetapi, sejak perempatan terakhir abad ke-19 gelombang pembaruan dan modernisasi yang semakin kencang telah menimbulkan perubahan-perubahan yang tidak mungkin lagi dikembalikan seperti pada eksistensi semula lembaga-lembaga pendidikan Islam tradisional.

Pembaruan dan modernisasi pendidikan Islam, tidak ragu lagi bermula di Turki menjelang pertengahan abad ke-19 sebelum akhirnya menyebar hampir ke seluruh wilayah kokuasaan Turki Utsmani di Timur Tengah. Tetapi penting dicatat, program pembaruan pendidikan di Turki semula tidak menjadikan medresse (madrasah) —lembaga pendidikan tradisional Islam— sebagai sasaran pembaruan. Yang terjadi adalah pembentukan sekolah-sekolah baru sesuai dengan sistem pendidikan Eropa, yang ditujukan untuk kepentingan-kepentingan reformasi militer dan birokrasi Turki Utsmani. Dalam konteks ini kita bisa melihat, misalnya kemunculan "Mekteb-i Ilm-i Harbiye" (sekolah militer) pada tahun 1834 sesuai dengan model Prancis.

Tetapi dalam selang waktu yang tidak terlalu lama (1938), Sultan Mahmud II (1808-1839) juga melancarkan pembaruan pendidikan Islam dengan memperkenalkan Sekolah Rusydiyah, yang sepenuhnya mengadopsi sistem pendidikan Eropa. Sistem Sekolah Rusydiyah ini independen atau bahkan berlawanan dengan medresse. Selanjutnya pada tahun 1846, Sultan ' Abd al-M ajid mengeluarkan peraturan yang memisahkan pendidikan Islam dengan pendidikan umum; medresse berada di bawah

jurisdiksi Syaikh al-Islam, sedangkan sekolah umum —dengan berbagai tingkatannya— ditempatkan di bawah tanggung jawab langsung pemerintah. Tetapi, penting dicatat bahwa sekolah umum yang diharapkan menjadi tulang punggung modernisasi itu ternyata berkembang relatif lambat. Ini mendorong pemerintah Turki Utsmani untuk mengeluarkan ketetapan "Ma'arif Umumiye Nizamnamesi" (1869) guna memperluas dan mempercepat perkembangan sistem pendidikan umum model Eropa, dengan mengorbankan medresse. Pukulan terakhir terhadap medresse terjadi pada tahun 1924, yaitu ketika Mustafa Kemal Ataturk menghapuskan sistem medresse dengan mengubahnya menjadi sekolah-sekolah umum.

Pengalaman yang sama juga ditempuh oleh Mesir. Modernisasi sistem dan kelembagaan pendidikan di Mesir dimulai oleh Muhammad Ali Pasya. Pada 1833 ia mengeluarkan dekrit pembentukan sekolah dasar umum, yang dalam perkembangan awalnya hidup berdampingan dengan madrasah dan Kuttâb. Sekolah dasar umum yang segera berkembang di seluruh wilayah Mesir semula dimaksudkan untuk menyiapkan calon-calon siswa sekolah militer, yang juga didirikan Muhammad Ali. Semula isi pendidikannya sebagian besar adalah subyek-subyek Islam, ditambah beberapa mata pelajaran umum. Tetapi, dalam perkembangannya lebih lanjut, penekanan lebih diberikan pada subyek-subyek umum. Dalam waktu yang bersamaan, Muhammad Ali Pasya juga mendirikan sekolah-sekolah umum tingkat lanjutan, yang dikenal dengan nama sekolah al-Tajhiziyah. Sekolah ini terutama mengajarkan ilmu-ilmu umum, seperti berhitung, ilmu ukur, aljabar, dan menggambar, selain juga memberikan beberapa mata pelajaran agama.

Sementara itu, madrasah dan Kuttâb secara umum tidak mengalami perkembangan yang berarti. Kuttâb hanya menjadi semacam pelengkap bagi sekolah umum, khususnya untuk mendapatkan tambahan pelajaran agama. Bahkan pada tahun 1868, Khedive Ismail mengeluarkan ketetapan untuk mengintegrasikan madrasah dan kuttâb ke dalam sistem pendidikan umum. Meskipun demikian, upaya ini tidak banyak berhasil; sistem pendidikan madrasah dan kuttâb tetap bertahan dalam masa penjajahan Inggris. Tetapi setelah kemerdekaan, dengan alasan integrasi atau nasionalisasi sistem pendidikan nasional Mesir, pemerintah Gamal Abdel Nasser pada tahun 1961 menghapuskan sistem madrasah dan kuttâb.

Pengalaman Turki dan Mesir agaknya cukup memadai untuk menggambarkan proses-proses memudar dan lenyapnya sistem pendidikan tradisional Islam dalam gelombang modernisasi yang diterapkan para penguasa di masing-masing negara tersebut. Situasi-situasi sosiologis dan politis yang mengitari medresse di Turki atau madrasah dan kuttâb di Mesir dalam segi-segi tertentu agaknya berbeda dengan situasi sosiologis yang mengitari pesantren di Indonesia. Perbedaan-perbedaan tersebut, pada gilirannya membuat pesantren mampu bertahan.

Modernisasi Pendidikan dan Pesantren

Modernisasi paling awal dari sistem pendidikan di Indonesia, harus diakui, tidak bersumber dari kalangan kaum Muslim sendiri. Sistem pendidikan modern pertama kali, yang pada gilirannya mempengaruhi sistem pendidikan Islam, justru diperkenalkan oleh pemerintah kolonial Belanda. Ini bermula dengan perluasan kesempatan bagi pribumi dalam paruh kedua abad ke-19 untuk mendapatkan pendidikan. Program ini dilakukan pemerintah kolonial Belanda dengan mendirikan volkschoolen, sekolah rakyat, atau sekolah desa (nagari) dengan masa belajar selama 3 tahun, di beberapa tempat di Indonesia sejak dasawarsa 1870-an. Pada tahun 1871, terdapat 263 sekolah dasar semacam itu dengan siswa sekitar 16.606 orang; dan menjelang 1892 meningkat menjadi 515 sekolah dengan sekitar 52.685 siswa.

Tetapi sekolah desa ini, setidak-tidaknya dalam perkembangan awalnya, cukup mengecewakan Bagi pemerintah Belanda; sekolah desa ini tidak berhasil mencapai tujuan seperti yang mereka harapkan, karena tingkat putus sekolah yang sangat tinggi dan mutu pengajaran yang amat rendah. Di sisi lain kalangan pribumi, khususnya di Jawa terdapat resistansi yang kuat terhadap sekolah-sekolah ini, yang mereka pandang sebagai bagian integral dari rencana pemerintah kolonial Belanda untok "membelandakan" anak-anak mereka. Respon yang relatif baik —untuk tidak mengatakan antusias— terhadap sekolah desa ini justru rnuncul di Minangkabau, sehingga banyak surau —yang merupakan lembaga pendidikan tradisional Islam— yang ditransformasikan secara formal menjadi sekolah-sekolah nagari. Sekolah-sekolah nagari yang semula merupakan surau tersebut, ternyata tidak sepenuhnya mengikuti kurikulum yang digariskan pemerintah Belanda, sehingga mendorong Belanda untuk melakukan standardisasi kurikulum, metode pengajaran dan lain-lain.

Poin penting dalam eksperimen Belanda dengan sekolah desa atau sekolah nagari sejauh dalam kaitannya dengan sistem dan kelembagaan pendidikan Islam, adalah transformasi sebagian surau di Minangkabau menjadi sekolah nagari model Belanda. Memang, berbeda dengan masyarakat Muslim di Jawa umumnya yang memberikan respon yang dingin, banyak kalangan masyarakat Muslim Minangkabau memberikan respon yang cukup baik terhadap sekolah desa. Perbedaan respon di antara masyarakat Jawa dengan Minangkabau ini banyak berkaitan dengan watak kultural yang relatif berbeda di antara kedua masyarakat ini, dan juga berkaitan dengan pengalaman historis yang relatif berbeda baik dalam proses dan perkembangan Islamisasi maupun dalam berhadapan dengan kekuasaan Belanda.

Selain mendapatkan tantangan dari sistem pendidikan Belanda, pendidikan tradisional lslam juga harus berhadapan dengan sistem pendimodern Islam. Dalam konteks pesantren, tantangan pertama datang dari sistem pendidikan Belanda sebagaimana dikemukakan di atas. Bagi para eksponen sistem pendidikan Belanda, seperti Sutan

Takdir Alisjahbana, sistem pendidikan pesantren harus ditinggalkan atau setidaknya, ditransformasikan sehingga mampu mengantarkan kaum Muslim ke gerbang rasionalitas dan kemajuan. Jika pesantren dipertahankan, menurut Takdir, berarti mempertahankan keterbelakangan dan kejumudan kaum Muslim. Tetapi, sehagaimana kita ketahui, pesantren tetap bertahan dalam kesendiriannya.

Tantangan yang lebih merangsang pesantren untuk memberikan responnya, justru datang dari kaum reformis atau modernis Muslim. Gerakan reformis Muslim yang menemukan momentumnya sejak awal abad 20 berpendapat, bahwa untuk menjawab tantangan dan kolonialisme dan Kristen diperlukan reformasi sistem pendidikan Islam. Dalam konteks inilah kita menyaksikan munculnya dua bentuk kelembagaan pendidikan modern Islam; pertama, sekolah-sekolah umum model Belanda tetapi diberi muatan pengajaran Islam; kedua madrasah-madrasah modern, yang secara terbatas mengadopsi substansi dan metodologi pendidikan modern Belanda. Dalam bentuk pertama, kita bisa menyebut, misalnya Sekolah Adabiyah yang didirikan Abdullah Ahmad di Padang pada tahun 1909, dan sekolah-sekolah umum model Belanda (tetapi met de Qur'an) yang didirikan organisasi semacam Muhammadiyah. Sedangkan pada bentuk kedua kita menemukan "Sekolah Diniyah" Zainuddin Labay al-Yunusi, atau Sumatera Thawalib, atau madrasah yang didirikan al-Jamitatul al-Khairiyah, dan kemudian juga madrasah yang didirikan organisasi al-Irsyad.

Bagaimanakah respon sistem pendidikan tradisional Islam, seperti surau (MinangLabau) dan pesantren (Jawa) terhadap kemunculan dan ekspansi sistem pendidikan modern Islam ini? Karel Steenbrink dalam konteks surau tradisional menyebutnya sebagai "menolak sambil mengikuti", dan dalam konteks pesantren menyebutnya sebagai "menolak dan mencontoh". Sembari menolak beberapa pandangan dunia kaum reformis, kaum tradisi di Minangkabau memandang ekspansi sistem dan kelembagaan pendidikan modern Islam sebagai ancaman langsung terhadap eksistensi dan kelangsungan surau. Untuk itu, dalam pandangan mereka, surau harus mengadopsi pula beberapa unsur pendidikan moderen— yang telah diterapkan kaum reformis—kbususnya sistem klasikal dan penjenjangan. Tetapi penting dicatat, adopsi ini dilakukan tanpa mengubah secara signifikan isi pendidikan surau itu sendiri.

Respon yang hampir sama juga diberikan pesantren di Jawa. Seperti kalangan surau di Minangkabau, komunitas pesantren menolak paham dan asumsi-asumsi keagamaan kaum reformis. Tetapi pada saat yang sama mereka juga — kecuali dalam batas tertentu— mengikuti jejak langkah kaum reformis, untuk bisa tetap bertahan. Karena itulah pesantren melakukan sejumlah akomodasi dan "penyesuaian" yang mereka anggap tidak hanya akan mendukung kontinuitas pesantren itu sendiri, tetapi juga bermanfaat bagi para santri, seperti sistem penjenjangan, kurikulum yang lebih jelas, dan sistem klasikal.

Dalam kaitan ini, Pesantren Mambaul Ulum di Surakarta mengambil tempat paling depan dalam merambah bentuk respon pesantren terhadap ekspansi pendidikan Belanda dan pendidikan modern Islam. Pesantren Mambaul Ulum yang didirikan Susuhunan oleh Pakubuwono pada tahun 1906 ini merupakan perintis bagi penerimaan beberapa mata pelajaran umum dalam pendidikan pesantren. Menurut laporan inspeksi pendidikan Belanda pada tahun tersebut, Pesantren Mambaul Ulum telah memasukkan mata pelajaran membaca (tulisan Latin), aljabar, dan berhitung ke dalam kurikulumnya.

Rintisan Pesantren Mambaul Ulum ini kemudian diikuti beberapa pesantren lain. Pesantren Tebuireng misalnya, pada tahun 1916 mendirikan sebuah "Madrasah Salafiyah" yang tidak hanya mengadopsi sistem pendidikan modern, tetapi juga memasukkan boberapa pelajaran umum, seperti berhitung, bahasa Melayu, ilmu bumi, dan menulis dengan huruf Latin ke dalam kurikulumnya. Model ini kemudian diikuti banyak pesantren lainnya. Salah satu yang terpenting adalah Pesantren Rejoso di Jombang, yang mendirikan sebuah madrasah pada tahun 1927. Madrasah ini juga memperkenalkan mata-mata pelajaran non-keagamaan dalam kurikulumnya.

Respon yang sama tetapi dalam nuansa yang sedikit berbeda terlihat dalam pengalaman Pondok Modern Gontor. Berpijak pada basiis sistem dan kelembagaan pesantren, pada tahun 1926 berdirilah Pondok. Modern Gontor. Pondok ini selain memasukkan sejumlah mata pelajaran umum ke dalam kurikulumnya, juga mendorong para santrinya untuk mempelajari bahasa Inggris —selain bahasa Arab— dan melaksanakan sejumlah kegiatan ekstra-kurikuler seperti olahraga dan kesenian.

Bahkan sejumlah pesantren bergerak lebih maju lagi. Berkaitan dengan gagasan tentang "kemandirian” santri setelah menyelesaikan pendidikan .mereka di pesantren, beberapa pesantren memperkenalkan semacam kegiatan atau latihan ketrampilan (vocational) dalam sistem pendidikan mereka. Salah satu organisasi Islam yang memberi penekanan khusus pada aspek vocational ini adalah organisasi Persarekatan Ulama di Jawa Barat. Organisasi ini mendirikan sebuah lembaga pada tahun 1932 atas basis kelembagaan pesantren yang kemudian disebutnya sebagai "Santi Asrama". Haji Abdul Halim yang merupakan pendiri Persarekatan Ulama memperkenalkan pemberian latihan ketrampilan bagi para santri.

Deskripsi singkat di atas sedikit banyak menjelaskan bagaimana respon pesantren dalam menghadapi berbagai perubahan di sekelilingnya. Dalam menghadapi semua perubahan dan tantangan itu, para eksponen pesantren terlihat tidak tergesa-gesa mentransformasikan kelembagaan pesantren menjadi lembaga pendidikan modern Islam sepenuhnya, tetapi sebaliknya cenderung mempertahankan kebijaksanaan hati-hati (cautious policy); mereka menerima pembaruan (atau modernisasi) pendidikan

Islam hanya dalam skala yang sangat terbatas; sebatas mampu menjamin pesantren bisa tetap survive.

Pengalaman pesantren dalam memberikan responnya pada masa pasca-proklamasi kemerdekaan lagi-lagi memperlihatkan kealotan pesantren. Pada periode ini pesantren menghadapi tantangan lebih berat lagi. Khususnya disebabkan adanya ekspansi sistem pendidikan umum dan madrasah modern. Kaum Muslim sekarang ini umumnya memiliki semakin banyak pilihan dalam mencarikan pendidikan buat anak-anak mereka: ada sekolah-sekolah umum, sekolah-sekolah Islam (seperti yang dikelola Muhammadiyah dan organisasi-organisasi MIslam lainnya), ada pula madrasah-madrasah, dan tentu saja, pesantren itu sendiri. Dampak yang paling jelas dari perkembangan ini adalah stagnasi, jika tidak kemerosotan jumlah para santri di pesantren-pesantren pada umumnya. Tetapi kesulitan ekonomi yang dihadapi Indonesia pada tahun 1950-an dan awal 1960-an, membuat pendidikan pesantren yang amat murah itu kelihatannya menjadi alternatif terbaik kagi banyak kalangan Muslim miskin di banyak wilayah pedesaan Jawa.

Namun penting dikemukakan, bahwa di sisi lain, jumlah santri di pesantren-pesantren besar terus mengalami pertambahan yang konstan. Pesantren-pesantren besar ini semakin banyak menarik santri, tidak hanya dari sekitar wilayah mereka, tetapi juga dari luar Jawa. Termasuk di antara pesantren yang mengalami perkembangan semacam ini adalah Pesantren Tebuireng, Pesantren Lirboyo, Pesantren Tambakberas, dan Pondok Modern Gontor. Dalam penelitiannya pada tahun 1955, Departemen Agama mencatat terdapat 30.368 pesantren, dengan santri sejumlah 1.392.159 orang. Sebagai perbandingan saja, pada tahun 1972 diperkirakan jumlah pesantren adalah sekitar 32.000 buah dengan sekitar 2 juta santri. Angka-angka ini menunjukkan bahwa pendidikan pesantren mengalami ekspansi, meski berada di bawah sistem dan kelembagaan pendidikan lainnya.

Mirip dengan pesantren pada masa kolonial, pesantren di masa kemerdekaan juga memberikan respon terhadap ekspansi sistem pendidikan umum yang disebarkan pemerintah dengan memperluas cakupan pendidikan mereka. Sedikitnya terdapat dua cara yang dilakukan pesantren dalam hal ini: pertama, merevisi kurikulumnya dengan memasukkan semakin banyak mata pelajaran dan ketrampilan umum; kedua, membuka kelembagaan dan fasilitas-fasilitas pendidikannya bagi kepentingan pendidikan umum.

Cara pertama, seperti telah dikemukakan di atas, telah dimulai kalangan pesantren sejak masa Belanda, meski dengan skala yang sangat terbatas. Tetapi dalam masa kemerdekaan, pembaruan kurikulum itu terus menemukan momentumnya. Namun perlu ditegaskan, bahwa pembaruan kurikulum ini tidak berjalan merata di seluruh pesantren; bahkan pesantren-pesantren yang menerima pembaruan tersebut hanya

menerapkannya secara terbatas. Tambahan lagi, terdapat banyak pesantren yang dipimpin oleh kiai lebih konservatif yang umumnya cenderung sangat resistan terhadap pembaruan kurikulum atau substansi pendidikan pesantren.

Dalam masa-masa kesulitan ekonomi yang dihadapi Indonesia pada dekade 1950-an dan awal 1960-an pembaruan pesantren banyak berkenaan dengan pemberian ketrampilan, khususnya dalam bidang pertanian, yang tentu saja diharapkan bisa menjadi bekal bagi para santri, selain untuk menunjang ekonomi pesantren itu sendiri. Penekanan pada bidang ketrampilan ini dengan mudah bisa dipahami; dalam rnasa-masa sulit seperti itu, pesantren semakin dituntut untuk self supporting dan self financing. Karena itu, banyak pesantren di pedesaan —seperti di Tebuireng dan Rejoso— mengarahkan para santrinya untuk terlibat dalam kegiatan-kegiatan vocational di bidang pertanian, seperti penanaman padi, kelapa, tembakau, dan kopi. Hasil penjualan dari usaha pertanian seperti itu selaniutnya digunakan untuk membiayai pesantren. Pada wakru yang bersamaan, pesantren-pesantren besar, seperti Gontor, Tebuireng, Denanyar, Tambakberas, dan Tegalrejo mulai pula mendirikan dan mengembangkan koperasi. Melalui koperasi ini, minat kewirausahaan para santri dibangkitkan, untuk kemudian diarahkan menuju pengembangan dan pengelolaan usaha-usaha ekonomi yang sangat diperlukan bila sang santri kembali ke masyarakat.

Begitu juga cara kedua, yang sebenarnva telah mulai dikembangkan beberapa pesantren sejak masa Belanda, seperti dikemukakan di atas. Tetapi dalam masa kemerdekaan, cara kedua ini semakin menemukan momentumnya. Khususnya karena persaingan pesantren dengan sistem kelembagaan madrasah modern yang ditempatkan di bawah tanggung jawab dan pengawasan Departemen Agama —yang sejak 1950-an melancarkan pembaruan madrasah setelah sebelumnya "menegerikan" banyak madrasah swasta.

Untuk meresponi perkembangan ini, semakin banyak pesantren yang mendirikan madrasah di dalam kormpleks pesantren masing-masing. Dengan cara ini, pesantren tetap berfungsi sebagai pesantren dalam pengertian aslinya, yakni tempat pendidikan dan pengajaran bagi para santri (umumnya mukim) yang ingin memperoleh pengetahuan Islam secara mendalam; dan sekaligus merupakan madrasah bagi anak-anak di lingkungan pesantren. Boleh jadi, sebagian murid-murid madrasah ini juga menjadi santri mukim di pesantren yang bersangkutan. Tetapi, setidaknya dengan terdaftar sebagai murid madrasah, mereka kemudian mendapat pengakuan dari Dapartemen Agama, dan dengan demikian memiliki akses lebih besar tidak hanya dalam meianjutkan pendidikan, tetapi juga dalam lapangan kerja. Dalam perkembangan selanjutnya, tidak jarang ditemukan pesantren yang memiliki lebih banvak murid madrasah daripada santri yang betul-betul melakukan *tafaqquh fi 'l-dîn*.

Lebih jauh lagi, beberapa pesantren tidak berhenti dengan eksperimen madrasahnya. Beberapa pesantren bahkan mendirikan lembaga-iembaga pendidikan umum yang berada di bawah sistem Departemen Pendidikan dan Kebudayaan; bukan sistem pendidikan agama yang berada di bawah Departemen Agama. Dengan kata lain, pesantren bukan hanya mendirikan madrasah, tetapi juga sekolah-sekolah umum, yang mengikuti sistem dan kurikulum Departemen P & K.

Di antara pesantren-pesantren yang dapat dipandang sebagai perintis dalam eksperimen ini adalah Pesantren Darul Ulum, Rejoso, Peterongan, Jombang, yang pada September 1965 mendirikan Universitas Darul Ulum, yang terdatar pada Departemen P & K. Universitas ini terdiri dari 5 fakultas dan hanya 1 fakultas yang merupakan fakultas agama Islam. Pesantren lain yang juga menempuh cara ini adalah Pesantren Miftahul Mu'allimin di Babakan Ciwaringin, Jawa Barat, yang mendirikan sebuah STM. Dalam masa-masa lebih belakangan, eksperimen seperti ini dilakukan oleh semakin banyak pesantren, sehingga menimbulkan kekhawatiran banyak kalangsn yang ingin mempertahankan identitas pesantren sebagai lembaga pendidikan untuk tafaqquh fi 'l-dîn, atau mempersiapkan calon-calon ulama, bukan untuk kepentingan-kepentingan lain, khususnya pengisian lapangan kerja.

Pada saat yang sama terdapat kecenderungan kuat pesantren untuk melakukan konsolidasi organisasi kelembagaan, khususnya pada aspek kepemimpinan dan manajemen. Secara tradisional, kepemimpinan pesantren diimpin oleh satu orang atau dua orang kiai, yang biasanya merupakan pendiri pesantren yang bersangkutan. Tetapi perkembangan kelembagaan pesantren ini, terutama disebabkan adanya diversifikasi pendidikan yang diselenggarakannya, yang juga mencakup madrasah dan sekolah umum, maka kepemimpinan tunggal kiai tidak memadai lagi. Banyak pesantren kemudian mengembangkan kelembagaan yayasan, yang pada dasarnya merupakan kepemimpinan kolektif.

Salah satu contoh dalam hal transisi kepemimpinan pesantren adalah Pesantren Maskumambang di Gresik, yang sejak didirikan pada tahun 1859 dipimpin oleh keturunan pendirinya, KH Abdul Jabbar. Tetapi pada tahun 1958 kepemimpinan pesantren ini deserahkan kepada Yayasan Kebangkitan Umat Islam. Dengan perubahan pola kepemimpinan dan manajemen ini, maka ketergantungan kepada seorang kiai seperti pada pesantren-pesantren jaman dulu jarang terjadi lagi. Kenyataan ini merupakan salah satu faktor penting yang membuat pesantren semakin lebih mungkin untuk bertahan dalam menghadapi perubahan dan tantangan zaman.

Pesantren menghadapi pengalaman dan mencoba eksperimen yang pada dasarnya sama dalam masa pemerintahan Orde Baru. Bertitik tolak pada pertumbuhan ekonomi, pemerintah Orde Baru juga menaruh harapan kepada pesantren untuk menjadi salah satu agen perubahan dan pembangunan masyarakat. Dengan demikian,

pesantren diharapkan tidak hanya memainkan fungsi-fungsi tradisionalnya, yakni: pertama, transmisi dan transfer ilmu-ilmu Islam; kedua, pemeliharaan tradisi Islam; dan ketiga, reproduksi ulama.

Sesuai dengan ideologi developmentalism pemerintah Orde Baru, pembaruan pesantren dalam masa ini mengarah pada pengembangan pandangan dunia dan substansi pendidikan pesantren agar lebih responsif terhadap kebutuhan tantangan zaman. Dalam konteks ini, misalnya, substansi ilmu kalam yang diajarkan di pesantren diharapkan bukan lagi Teologi Asy'ariyah atau Jabariyah, tetapi teologi yang kondusif bagi pembangunan, yakni teologi yang lebih mendorong bagi tumbuhnya prakarsa, usaha atau etos kerja.

Selain itu, pembaruan pesantren juga diarahkan untuk fungsionalisasi (atau, tepatnya refungsionalisasi) pesantren sebagai salah satu pusat penting bagi pembangunan masyarakat secara keseluruhan. Dengan posisi dan kedudukannya yang khas, pesantren diharapkan menjadi alternatif pembangunan yarg berpusat pada masyarakat itu sendiri (people-centered development) dan sekaligus sebagai pusat pengembangan pembngunan yang berorientasi pada nilai (value-oriented development).

Dalam kaitan gagasan itulah pesantren diharapkan tidak lagi sekedar mermainkan ketiga fungsi tradisional tadi, tetapi juga menjadi pusat penyuluhan kesehatan; pusat pengembangan teknologi tepat guna bagi masyarakat pedesaan; pusat usaha-usaha penyelamatan dan pelestarian lingkungan hidup; dan lebih penting lagi menjadi pusat pemberdayaan ekonomi masyarakat di sekitarnya. Dalam konteks terakhir, terlihat semakin banyak pesantren yang terlibat dalam aktivitas-aktivitas vocational dan ekonomi, seperti dalam usaha-usaha agribisnis yang mencakup pertanian tanaman pangan, peternakan, perikanan, dan kehutanan; pengembangan industri rumah tangga atau industri kecil seperti konveksi, kerajinan tangan, pertokoan, dan koperasi.

Bisa disimpulkan bahwa respon pesantren terhadap modernisasi pendidikan Islam dan perubahan-perubahan sosial ekonomi yang berlangsung dalam masyarakat Indonesia sejak awal abad ini mencakup: pertama, pembaruan substansi atau isi pendidikan pesantren dengan memasukkan subyek-subyek umum dan vocational; kedua, pembaruan metodologi, seperti sistem klasikal, penjenjangan; ketiga, pembaruan kelembagaan, seperti kepemimpinan pesantren, diversifikasi lembaga pendidikan; dan keempat, pembaruan fungsi, dari semula hanya fungsi kependidikan, dikembangkan sehingga juga mencakup fungsi sosial-ekonomi.

Ekspansi Pesantren

Dengan demikian jelaslah bahwa pesantren bukan hanya mampu bertahan. Tetapi lebih dari itu, dengan penyesuaian, akomodasi dan konsesi yang diberikannya,

pesantren pada gilirannya juga mampu mengembangkan diri, dan bahkan kembali menempatkan diri pada posisi yang penting dalam sistem pendidikan nasional Indonesia secara keseluruhan.

Secara fisik pesantren mengalami kemajuan yang cukup fenomenal. Berkat peningkatan kemajuan ekonomi ummat Islam, sekarang ini tidak sulit mencari pesantren-pesantren yang memiliki gedung-gedung dan fasilitas-fasilitas fisik lainnya yang cukup megah dan mentereng. Pesantren, dengan demikian, tidak lagi bisa sepenuhnya diasosiasikan dengan fasilitas fisik seadanya, dengan asrama yang penuh sesak dan tidak higienis, misalnya.

Ekspansi pesantren juga bisa dilihat dari pertumbuhan pesantren yang semula hanya rural based institution kemudian berkembang menjadi lembaga pendidikan urban. Lihatlah kemunculan sejumlah pesantren kota seperti di Jakarta, Bandung, Medan, Pekanbaru, Yogyakarta, Malang, Semarang, Ujungpandang, atau wilayah sub-urban Jakarta seperti Parung atau Cilangkap. Seperti dikemukakan Zamakhsyari Dhofier, di antara pesantren perkotaan yang muncul pada 1980-an adalah Pesantren Darun Najah dan Ashidiqiyah di Jakarta; Pesantren Nurul Hakim, al-Kautsar, Darul Arafah di Medan, dan Darul Hikmah di Pekanbaru.

Dengan demikian, pesantren tidak lagi identik dengan kelembagaan pendidikan Islam yang khas Jawa; tetapi juga diadopsi oleh wilayah-wilayah lain. Istilah "pesantren" itu sendiri telah cukup lama digunakan misalnya di Sulawesi, atau Kalimantan. Belakangan istilah "pesantren" juga diadopsi di Sumatera Barat untuk menggantikan nama kelembagaan pendidikan Islam tradisional lainnya, yakni "surau" yang terlanjur mengandung konotasi pejoratif. Sehingga sekarang di Pasar Usang, sebuah wilayah sub-urban kota Padang, Sumatera Barat, muncul sebuah pesantren yang bernama "Pesantren Modern Prof. Dr. Hamka".

Tak kurang pentingnya dalam pembicaraan tentang "ekspansi" pesantren adalah pengadopsian aspek-aspek tertentu sistem pesantren oleh lembaga pendidikan umum. Sebagai contoh adalah pengadopsian sistem pengasramaan murid SMU "unggulan" yang berkembang dalam beberapa tahun terakhir, walau dengan menggunakan istilah Inggris, “boarding school”, seperti yang dilakukan SMU Madania di Parung. Kalau kita perhatikan, sistem “boarding” sebenarnya merupakan salah satu karakteristik dasar sistem pendidikan pesantren, yang dikenal sebagai sistem santri mukim. Persoalan tentang apakah “boarding system” pada sekolah unggulan seperti Madania. Itu akan berhasil atau tidak, tentu saja merupakan persoalan lain yang memerlukan kajian tersendiri.

Daya Tahan dan Kontinuitas Pesantren

Dunia pesantren, dengan meminjam kerangka Hossein Nasr, adalah dunia tradisional Islam, yakni dunia yang mewarisi dan memelihara kontinuitas tradisi Islam yang dikembangkan ulama dari masa ke masa, tidak terbatas pada periode tertentu dalam sejarah Islam, seperti periode kaum Salaf, yaitu periode para sahabat Nabi Muhammad dan tabi'in senior. Anehnya, istilah "salaf" juga digunakan oleh kalangan pesantren —misalnya "pesantren salafiyah"— walaupun dengan pengertian yang jauh berbeda, jika tidak bertolak bdengan pengertian umum mengenai salaf seperti baru saja dikemukakan. Istilah salaf bagi kalangan pesantren mengacu pada pengertian "pesantren tradisional" yang justru sarat dengan pandangan dunia dan praktik Islam sebagai warisan sejarah, khususnnya dalam bidang syari'ah dan tasawuf. Perbedaan pesantren di dalam memahami pengertian "salaf" ini dielaborasi lebih jelas lagi oleh Cak Nur dalam Bagian Pertama, Bab III, "Sistem Nilai di Pesantren dan Ahlussunnah wal Jama'ah".

Di sisi lain, dalam pengertian lebih, umum, kaum Salafi adalah mereka yang memegang paham tentang "Islam yang murni" pada masa awal yang belum dipengaruhi bid'ah dan khLurafat. Karena itulah kaum Salafi di Indonesia sering menjadikan pesantren dan dunia Islarn tradisional lainnya sebagai sasaran kritik keras mereka; setidaknya karena keterkaitan lingkungan pesantren atau kiai dengan tasawuf atau tarekat. Bagi kaum Salafi umumnya, tasawuf dan tarekat merupakan pandangan dunia dan pengamalan Islam yang bercampur dengan bid'ah dan khurafat. Meski kritik semacam ini masih terus terdengar sampai sekarang, tetapi pesantren tetap bertahan.

Karena itu, tetap bertahannya pesantren agaknya secara implisit mengisyaratkan bahwa tradisi dunia Islam dalam segi-segi tertentu masih tetap relevan di tengah deru modernisasi; meskipun, sebagaimana dikemukakan di atas, bukan tanpa kompromi. Pada awalnya, dunia pesantren terlihat "enggan" dan "rikuh" dalam menerima modernisasi; sehingga tercipta apa yang disebut Cak Nur sebagai "kesenjangan antara pesantren dengan dunia luar" (bagian ketiga, Bab II). Tetapi secara gradual, sebagaimana telah disinggung di atas, pesantren kemudian melakukan akomodasi dan konsesi tertentu untuk kemudian menemukan pola yang dipandangnya cukup tepat guna menghadapi modernisasi dan perubahan yang kian cepat dan berdampak luas. Tetapi, semua akomodasi dan penyesuaian itu dilakukan pesantren tanpa mengorbankan esensi dan hal-hal dasar lainnya dalam eksistensi pesantren.

Pesantren mampu bertahan bukan hanya karena kemampuannya untuk melakukan adjustment dan readjustment seperti terlihat di atas. Tetapi juga karena karakter eksistensialnya, yang dalam bahasa Cak Nur disebut sebagai lembaga yang tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga "mengandung makna keaslian

Indonesia (indigenous) (Bagian Pertama, Bab I). Sebagai lembaga indigenous, pesantren muncul dan berkembang dari pengalaman sosiologis masyarakat lingkungannya. Dengan kata lain, pesantren mempunyai keterkaitan erat yang tidak terpisahkan dengan komunitas lingkungannya. Kenyataan ini bisa dilihat tidak hanya dari latar belakang pendirian pesantren pada suatu lingkungan tertentu, tetapi juga dalam pemeliharaan eksistensi pesantren itu sendiri melalui pemberian wakaf, shadaqah, hibah, dan sebagainya. Sebaliknya, pesantren pada umumnya “membalas jasa" komunitas lingkungannya dengan bermacam cara; tidak hanya dalam bentuk memberikan pelayanan pendidikan dan keagamaan, tetapi bahkan juga bimbingan sosial, kultural, dan ekonomi bagi masyarakat lingkungannya. Dalam konteks terakhir inilah pesantren dengan kiainya memainkan peran yang disebut Clifford Geertz sebagai "cultural brokers" (pialang budaya) dalam pengertian seluas-luasnya.

Tetapi, keterkaitan erat antara pesantren dengan komunitas lingkungannya yang dalam banyak hal terus bertahan hingga kini, pada segi lain, justru dapat menjadi "beban" bagi pesantren itu sendiri. Terlepas dari perubahan-perubahan sosio-kultural dan keagamaan yang terus berlangsung dalam kaum Muslim Indonesia sekarang ini, harapan masyarakat kepada pesantren tidak berkurang. Bahkan, sesuai dengan gelombang santrinisasi yang terus berlangsung dalam masyarakat Muslim Indonesia belakangan ini, harapan pada pesantren semakin meningkat. Peran yang diharapkan (expected role) dimainkan pesantren semakin banyak. Pesantren diharapkan tidak hanya mampu menjalankan ketiga fungsi tradisionalnya di atas dan menjadi pusat pemberdayaan sosial-ekonomi masyarakat, tetapi juga peran-peran sosial lain, seperti menjadi "pusat rehabilitasi sosial". Dalam konteks terakhir ini, bagi banyak keluarga yang mengalarni kegoncangan atau krisis sosial-keagamaan, pesantren merupakan alternatif terbaik untuk menyelamatkan anak-anak mereka.

Di sini sebuah pertanyaan penting patut diajukan; mampukah pesantren memenuhi semua harapan itu? Jawaban saya singkat saja; wa 'l-Lâh-u a'lam bi 'l-shawâb.

***

Pustaka

1. Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai* (Jakarta: LP3ES, 1982).
2. Dhofier, Zamakhsyari, *"Peran Pesantren dan Pengembangan Pendidikan dan Pendewasaan Masyarakat"*, makalah, t.t.
3. Direktori Agribisnis Melalui Pondok Pesantren 1994/1996 (Jakarta: Departemen Pertanian RI, 1996).
4. Fadjar, A. Malik, *"Sintesa antara Perguruan Tinggi dan Pesantren Upaya Menghadirkan Wacana Pendidikan Alternatif"*, rnakalah pada Diskusi Panel "Pola Keterkaitan Pesantren, Perguruan Tinggi dan LSM dalam Pendidikan dan Pengembangan Ekonomi Masyarakat" (Bandung: Lembaga Kemahasiswaan Salman ITB, t.t., 1996).

5. Hing, Lee Kam, *Education and Politics in lndonesia 19451965* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1995).
6. Kuntowijoyo, "Peranan Pesantren dalam Pembangunan Desa: Potret sebuah Dinamika", dalam *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991).
7. Nama dan Data Potensi Pondok Pesantren Seluruh Indonesia (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, Depag RI, 1984/1985).
8. Nasr, Seyyed Hossein, *Traditional Islam in the Modern World* (London: KPI, 1987).
9. Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973).
10. Rahardjo, M. Dawam (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1980).
11. Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
12. Saqib, Ghulam Nabi, *Modernization of Muslim Education* (Lahore: Islamic Book Service, 1977).
13. Steenbrink, Karel A., *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen* (Jakarta: LP3ES,1974).
14. Van Bruinessen, Martin, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995)

Bagian Pertama:

KONDISI IDEAL BAGI PESANTREN

Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren

I. Sekilas Tentang Pesantren

Pesantren atau pondok adalah lembaga yang bisa dikatakan merupakan wujud proses wajar perkembangan sistem pendidikan nasional. Dari segi historis pesantren tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (indigenous). Sebab, lembaga yang serupa pesantren ini sebenarnya sudah ada sejak pada masa kekuasaan Hindu-Buddha. Sehingga Islam tinggal meneruskan dan mengislamkan lembaga pendidikan yang sudah ada. Tentunya ini tidak berarti mengecilkan peranan Islam dalam memelopori pendidikan di Indonesia.

Seandainya negeri kita ini tidak mengalami penjajahan, mungkin pertumbuhan sistem pendidikannya akan mengikuti jalur-jalur yang ditempuh pesantren-pesantren itu. Sehingga perguruan-perguruan tinggi yang ada sekarang ini tidak akan berupa UI, ITB, IPB, UGM, Unair, atau pun yang lain, tetapi mungkin namanya "universitas" Tremas, Krapyak, Tebuireng, Bangkalan, Lasem, dan seterusnya. Kemungkinan ini bisa kita tarik setelah melihat dan membandingkan secara kasar dengan pertumbuhan sistem pendidikan di negeri-negeri Barat sendiri, di mana hampir semua universitas terkenal cikal-bakalnya adalah perguruan-perguruan yang semula berorientasi keagamaan. Mungkin juga, seandainya kita tidak pernah dijajah, pesantren-pesantren itu tidaklah begitu jauh terpencil di daerah pedesaan seperti kebanyakan pesantren sekarang ini, melainkan akan berada di kota-kota pusat kekuasaan atau ekonomi, atau sekurang-kurangnya tidak terlalu jauh dari sana, sebagaimana halnya sekolah-sekolah keagamaan di Barat yang kemudian tumbuh menjadi universitas-universitas tersebut.

Dari keterangan sederhana itu saja mungkin kita sudah dapat menarik suatu proyeksi tentang apa peranan dan di mana letak sebenarnya sistem pendidikan pesantren dalam masyarakat Indonesia yang merdeka (artinya: tidak dijajah), untuk masa depan bangsa yang lebih "berkepribadian”. Gambaran konkritnya dapat dibuat dengan menganalogikan sebuah pesantren di Indonesia ambil sebagai misal Tebuireng) dengan sebuah kelanjutan “pesantren" di Amerika Serikat (ambil sebagai misal "pesantren" yang didirikan oleh pendeta Harvard di dekat Boston) Tebuireng menghasilkan apa yang bisa dilihat oleh rakyat Indonesia sekarang ini (di sini tak

perlu dipaparkan lagi), dan "pesantren"-nya pendeta Harvard itu telah tumbuh menjadi sebuah universitas vang paling "prestigious"di Amerika. dan hampir secara pasti memegang kepeloporan dalam pengembangan ilmu pengetahuan modern dan gagasan-gagasan mutakhir. Demikian pula kaitannya dengan kekuasaan. Universitas Harvard memegang rekor dalam menghasilkan orang-orang besar yang menduduki kekuasaan tertinggi di Amerika Serikat. Tetapi di Indonesia sebagaimana kita ketahui, peranan "Harvard" itu tidak dimainkan oleh Tebuireng, Tremas ataupun Lasem, melainkan oleh suatu pergunian tinggi umum yang sedikit banyak merupakan kelanjutan lembaga masa penjajahan: UI misalnya.

Fenomena ini tentu memancing timbuinya pertanyaan, mengapa bisa terjadi demikian? Kalau kita tinjau secara agak mendalam, antara dunia pesantren dengan panggung dunia global abad ke XX, sebenarnya terjadi kesenjangan atau "gap". Di satu sisi, dunia global sekarang ini masih didominasi oleh pola budaya Barat dan sedang diatur mengikuti pola-pola itu. Sedang di sisi lain pesantren-pesantren kita disebabkan faktor-faktor historisnya, belum sepenuhnya menguasai pola budaya itu (yang sering dikatakan sebagai pola budaya "modern"), sehingga kurang memiliki kemampuan dalarn mengimbangi dan menguasai kehidupan dunia global. Bahkan, untuk rnemberikan responsi saja sudah mengalami kesulitan.

Kesenjangan waktu atau time lag memang mengandung konotasi ada yang berposisi ketinggalar, konservatif, ataupun, kolot. Tetapi membentuk konotasi keagamaan sebagai kekolotan sudah tentu tidak benar. Dalam hal Universitas Harvard tadi misalnya, relevansinya dengan perkembangan zaman, bahkan kepemimpinan, tidaklah diperoleh dengan meninggalkan samasekali jiwa "kepesantrenannya", (dalam arti: fungsi pokok atau historis sebagai tempat pendidikan keagamaan). Di sana masih terdapat bagian-bagian yang mengajarkan teologis, disamping monumen-monumen keagamaan yang banyak terdapat dalam lingkungan kampusnya seperti gereja-gereja, chapel-chapel, dan koleksi barang-barang keagamaan. Bahkan dalam bidang teologia itu Harvard tetap meneruskan peranan historisnya sebagai penganut madzhab unitarianisme.

Penyajian fenomena di atas menunjukkan bahwa untuk memainkan peranan besar dan menentukan dalam ruang lingkup nasional, pesantren-pesantren kita tidak perlu kehilangan kepribadiannya sendiri sebagai tempat pendidikan keagamaan. Bahkan tradisi-tradisi keagamaan yang dimiliki pesantren-pesantren itu sebenarnya merupakan ciri khusus yang harus dipertahankan, karena di sinilah letak kelebihannya.

Tetapi, kita menemui keadaan yang hampir tidak menopang proyeksi itu. Jika tidak karena harapan-harapan yang idealistik dilandasi oleh hubungan sentimentil seorang Muslim Indonesia dengan dunia pesantren, hampir-hampir kita mengatakan bahwa

pesantren, justru karena keasliannya, merupakan “fosil" masa lampau yang cukup jauh untuk bisa memainkan peranannya sebagaimana kita harapkan.

Jika diadakan suatu "moment opname” atau pemotretan sesaat, maka akan tampak gambaran tentang pesantren yang kurang kondusif bagi peranan-peranan besar tadi. Tidak perlu mengadakan tinjauan pada keadaan fisiknya, sebab dalam analisa terakhir penempatan segi fisik ini jatuh dalam urutan kedua dalam skala prioritas. Yang perlu kita tinjau adalah segi non-fisiknya. Sebab titik tolak perubahan, perkembangan, pertumbuhan, dan kemajuan adalah segi non-fisik yang berupa sikap jiwa keseluruhan.

Kekurangan pertama adalah terletak pada lemahnya visi dan tujuan yang dibawa pendidikan pesantren. Agaknya tidak banyak pesantren yang mampu secara sadar merumuskan tujuan pendidikannya dan menuangkannya dalam tahapan-tahapan rencana kerja atau program. Mungkin kebutuhan pada kemampuan itu relatif terlalu baru. Tidak adanya perumusan tujuan itu disebabkan adanya kecenderungan visi dan tujuan pesantren diserahkan pada proses improvisasi yang dipilih sendiri oleh seorang kiai atau bersama-sama para pembantunya secara intuitif yang disesuaikan dengan perkembangan pesantrennya. Malahan pada dasarnya memang pesantren itu sendiri dalam semangatnya adalah pancaran kepribadian pendirinya. Maka tidak heran kalau timbul anggapan bahwa hampir semua pesantren itu merupakan hasi1 usaha pribadi atau individual (individual enterprise).

Adanya pengaruh semangat pribadi para pendirinya terhadap pesantren itu memang tidak bisa dihindarkan dan ini bukanlah kesalahan mereka. Para pendiri itu tidak an sich salah, kalau saja hambatan bagi perkembangan pesantren tidak tlmbul dari dominasi pengaruh ini. Sebab, seorang prlbadi tentulah tidak lebih daripada kapasitas-kapasitas fisik maupun mentalnya. Ia memiliki kemampuan-kemampuan yang terbatas. Umpamanya saja, dari segi non-fisik, pribadi tersebut mengetahui beberapa hal, tetapi bisa dipastikan lebih banyak Iagi hal lain yang belum diketahuinya. Keterbatasan akan pengetahuan itu tentu akan tercermin pula dalam keterbatasan kemampuan mengadakan responsi pada perkembangan-perkembangan masyarakat.

Dalam pepatah Arab disebutkan bahwa "al-insan-u 'aduw-un ma jahiluhu (manusia menjadi musuh dari apa yang tidak diketahuinya)." Berkaitan dengan ini banyak sekali kasus yang dapat dijadikan contoh: seorang kiai yang kebetulan tidak dapat membaca-menulis huruf latin mempunyai kecenderungan lebih besar untuk menolak atau menghambat dimasukkannya pengetahuan baca-tulis latin ke dalam kurikulum pelajaran pesantrennya. Itu adalah kasus kecil dan sederhana, sehingga mudah terlihat. Kasus lain yang lebih kompleks seorang tokoh pesantren yang tidak mampu lagi mengikuti dan menguasai perkembangan zaman mutakhir tentu cenderung untuk

menolak mengubah pesantrennya mengikuti zaman tersebut meskipun dengan begitu pesantrennya akan menjadi lebih berjasa kepada masyarakat.

Kurangnya kemampuan pesantren dalam meresponi dan mengimbangi perkembangan zaman tersebut, ditdengan faktor lain yang sangat beragam, membuat produk-produk pesantren dianggap kurang siap untuk "lebur" dan mewarnai kehidupan modern. Tidaklah mengherankan apabila muncul gambaran diri seorang santri itu, dibanding dengan tuntutan-tuntutan kehidupan nyata pada zaman sekarang, adalah gambaran diri seorang dengan kemampuan-kemampuan terbatas. Sedemikian terbatasnya kemampuan itu sehingga peranan-peranan yang mungkin dilakukan ibarat hanya bersifat tambahan yang kurang berarti pada pinggiran-pinggiran keseluruhan sistem masyarakat saja, dan kurang menyentuh, apalagi mempengaruhi nukleus dan inti-poros perkembangan masyarakat itu. (Harap ingat perbandingan dengan peranan lulusan "pesantren" Harvard di atas). Meskipun gambaran diri itu tetap memiliki warna keagamaan —biasanya memperoleh gelar sebagai kiai, alim, ustadz atau sekedar santri— namun diukur dari keharusan-keharusan keagamaan itu sendiri masih menunjukkan kekurangan-kekurangan.

Pada umumnya pembagian keahlian para lulusan atau produk pendidikan pesantren berkisar pada bidang-bidang berikut:

A. Nakwu-Sharaf:

Kalau dalam bahasa kita istilah nahwu-sharaf ini mungkin bisa diartikan sebagai gramatika bahasa Arab. Bannyak orang berhasil memperoleh status sosial-keagamaan —jadi berhak atas titel kiai, ustadz, atau yang lainnya—hanya karena dianggap ahli dalam gramatika bahasa Arab ini. Bentuk konkrit keahlian itu biasanya sangat sederhana, yaitu kemampuan mengaji atau mengajarkan kitab-kitab nahwu-sharaf tertentu, seperti Ajurumiyah, ‘Imrithi, Alfiyah, atau—tingkat tingginya—kitab Ibnu ‘Aqil. Knotasi keagamaan dalam keahlian di bidang ini semata-mata karena bahasa objek studinya adalah bahasa Arab. Status sosial keagamaan yang mereka dapatkan itu tidak akan hilang meskipun yang bersangkutan sendiri mungkin tidak menggunakan "ilmu alat"-nya ini untuk secara sungguh-sungguh mempelajari ilmu agama, sebagaimana yang menjadi tujuannya semula.

B. Fiqh

Para ulama fiqh sendiri mendefinisikannya sebagai sekumpulan hukum amaliah (sifatnya akan diamalkan) yang disyaratkan dalam Islam. Pengetahuan tentang hukum-hukum (agama, atau syari'at) memang untuk jangka waktu yang lama sekali memegang dominasi dunia pemikiran atau intelektual Islam. Perkembangan agama

Islam terjadi sedemikian rupa sehingga terdapat keharusan adanya pembakuan sistem hukum untuk mengatur masyarakat. Pembakuan itu sendiri terjadi pada sekitar abad kedua Hijriah. Karena hubungannya yang erat dengan kekuasaan, rmaka pengetahuan tentang hukum-hukum agama merupakan tangga naik yang paling langsung menuju pada status sosial politik yang lebih tinggi. Sehingga meningkatlah arus orang yang berminat mendalami keahlian dalam bidang hukum ini, dan terjadilah dominasi fiqh tersebut. Jadi tidaklah aneh bahwa keahlian dalam fiqh merupakan konotasi terkuat bagi kepemimpinan keagamaan Islam. Tetapi, demi pembahasan patutlah di sini dipertanyakan apakah keahlian dalam fiqh seluruhnya relevan dengan keadaan sekarang?

C. 'Aqa'id

Bentuk plural dari 'aqidah yang padanannya dalam bahasa kita adalah keyakinan. 'Aqa'id ini meliputi segala hal yang bertalian dengan kepercayaan dan keyakinan seorang Muslim. Meskipun bidang pokok-pokok kepercayaan atau 'aqa'id ini disebut ushuluddin (pokok-pokok agama) sedangkan fiqh disebut soal furu' (cabang-cabang), tetapi kenyataannya perhatian pada bidang pokok ini kalah besar dan kalah antusias dibanding dengan perhatian pada bidang fiqh yang hanya merupakan cabang (furu') itu. Agaknya ini disebabkan oleh kecilnya akses yang dimiliki bidang 'aqa'id pada struktur kekuasaan (sosial politik) bila dibandingkan dengan akses yang dimiliki bidang fiqh. Selain itu, bidang 'aqa'id yang juga disebut ilmu kalam ini memang membuka pintu bagi pemikiran filsafat yang kadang sangat spekulatif. Sebagai akibatnya, keahlian di bidang ini tampak kurang mendalam. Dan untuk dapat dikatakan ahli dalam bidang 'aqa'id ini cukuplah dengan menguasai kitab-kitab sederhana seperti Aqidat-u al-'Awam, Bad'u al-Amal, Sanusiyah, dan kitab-kitab yang tidak begitu "sophisticated" lainnya.

D. Tasawuf

Sampai saat ini belum ada definisi tentang tasawuf yang secara lengkap bisa menjelaskannya. Dan jangan banyak berharap bahwa orang yang terjun dalam dunia tasawuf sendiri dapat menjelaskan secara gamblang tentang dunianya itu. Malah mungkin perkataan tasawuf sendiri asing baginya. Dia hanya mengetahui tentang tarekat, suluk, dan wirid. Mungkin ditambah dengan sedikit dongeng tentang tokoh-tokoh legendaris tertentu, seperti Syeikh 'Abdul Qadir Jaylani. Kadang ini diikuti sikap hormat yang berlebihan kepada tokoh-tokoh mereka sendiri, baik yang telah meninggal maupun yang masih hidup. Hal ini sebenarnya menunjukkan kedangkalan pemahaman mereka terhadap tasawuf itu sendiri. Untuk mendapatkan status sosial-religius yang terpandang dalam bidang tasawuf ini, seseorang itu cukup sekedar mampu memimpin suatu gerakan tarekat dengan menjalankan wirid pada hari-hari dan saat-saat tertentu, baik secara mandiri maupun sebagai "khalifah" atau "badal"

dari seorang tokoh lain yang lebih besar. Sesungguhnya bidang tasawuf atau sufi adalah bidang yang sangat mendalam, dan berkaitan dengan rasa atau semangat keagamaan itu sendiri. Dan sebenarnya bidang ini adalah yang paling menarik dalam struktur kehidupan beragama. Tetapi pesantren-pesantren tidak ada yang secara sungguh-sungguh menggarapnya. Padahal tasawuf ini merupakan bidang yang sangat potensial untuk memupuk rasa keagamaan para santri, dan menuntun mereka memiliki budi pekerti mulia.

E. Tafsir

Salah satu bidang keahlian yang jarang dihasilkan pesantren adalah bidang tafsir al-Qur'an. Padahal bidang inilah yang paling luas daya cakupnya, sesuai dengan daya cakup Kitab Suci yang mampu menjelaskan totalitas ajaran agama Islam. Kalau kita perhatikan, pemikiran-pemikiran fundamental yang muncul dalam dunia Islam biasanya dikemukakan melalui penafsiran-penafsiran al-Qur'an. Lemahnya pengetahuan di bidang ini akan membuka kemungkinan munculnya penyelewengan-penyelewengan dalam menafsirkan al-Qur'an. Sehingga bisa dibayangkan betapa strategisnya keahlian di bidang ini untuk mengantisipasinya. Sayang sekali pesantren-pesantren "kurang berminat" dalam menggarap bidang ini, terlihat dari miskinnya ragam kitab tafsir yang dimiliki perpustakaannya. Kitab tafsir yang dikaji pun biasanya tidak jauh dari kitab Tafsir Jalalayn.

F. Hadits

Kalau di bidang tafsir tidak banyak produk pesantren kita yang "mumpuni”, terlebih lagi di bidang Hadits ini. Apalagi jika diukur dari segi penguasaan segi riwayah dan dirayah. Padahal kalau diingat bahwa kedudukan Hadits sebagai sumber hukum agama (Islam) kedua setelah al-Qur'an, keahllan di bidang ini tentunya sangat diperlukan untuk pengembangan pengetabuan agama itu sendiri.

G. Bahasa Arab

Berbeda dengan bidang tafsir dan Hadits, di bidang bahasa Arab ini kita bisa melihat fenomena yang cukup menggembirakan. Pesantren-pesantren kita telah mampu memproduksi orang-orang yang memiliki keahlian lumayan dalam bahasa Arab. Keahlian di bidang ini harus dibedakan dengan keahlian dalam nahwu-sharaf di atas. Sebab, titikberatnya adalah pada penguasaan "materi" bahasa itu sendiri baik pasif maupun aktif. Kebanyakan mereka kurang mengenal lagi kitab-kitab nahwu-sharaf seperti yang biasa dikenal di pondok-pondok. Tetapi mereka mengenal buku-buku bahasa Arab dan sastranya yang terbit rata-rata pada awal abad kedua puluh ini, yang sebagian besar merupakan karya pujangga-pujangga Mesir. Memang pada awal abad

kedua puluh litu dunia Arab, terutama Mesir, banyak menghasilkan buku bahasa maupun sastra Arab. Ini tidak bisa dilepaskan dari adanya pengaruh—langsung maupun tidak langsung—renaisance Arab di Mesir-Syria akhir abad ke-19, yang muncul setelah adanya kontak-kontak antara dunia Arab dengan dunia Barat, kbususnya melalui "jembatan" penjajahan Perancis dan kemudian Inggris. Karena kaitannya yang cukup erat dengan renaisance itu, maka gejala baru dunia pesantren ini sedikit banyak mengandung "modernity complex", perasaan atau sekedar keinginan untuk disebut modern. Maka dari itu relatif bersikap terbuka kepada ilmu-pengetahuan modern. Dan ini teruditerapkan oleh pesantren-pesantren yang sudah modern. Sebagai indikatornya adalah masuknya pelajaran bahasa Inggris di pesantren-pesantren tersebut.

Memang banyak segi manfaat dari produk pesantren yang modern ini, dan mungkin mereka lebih unggul dibanding dengan produk pesantren lainnya. Bahkan jelas telah terbukti —sekalipun tidak dalam konteks sejarah yang cukup panjang— bahwa pesantren semacam ini adalah yang paling memenuhi selera kaum Muslim dalam memasuki era modernisasi pada saat itu, yaitu selera untuk dapat disebut sebagai orang modern tetapi tidak kehilangan identitas kemuslimannya. Karena itu orientasi kulturalnya menjadi lebih sederhana. Ini terlihat pada penggabungan pengetahuan bahasa Arab dan bahasa Inggris yang melambangkan perpaduan antara unsur keislaman dan unsur kemodernan. Namun tetap harus diakui bahwa status sosial pemimpin-pemimpin Islam berlatar belakang pendidikan agama masih di bawah pemimpin-pemimpin Islam yang latar belakangnya pendidikan umum. Yang terakhir ini lebih dihormati dan status sosialnya lebih tinggi dibanding dengan yang pertama, sekalipun mereka yang dari pendidikan agama sudah mulai "dicampur" dengan unsur-unsur modern. Dalam hal ini ingat saja kelompok para pemimpin besar anggota-anggota Studenten Islam Studie Club-nya Pak Roem dan kawan-kawan. Sebab, dalam "ujian" kemampuan mengadakan responsi pada masalahmasalah perkembangan sosial yang semakin kompleks itu ternyata orang-orang berpendidikan umum tetap lebih unggul dan "leading" daripada mereka yang berpendidikan agama, biarpun "semodern" lulusan Dar-u al-Ulum di Kairo!

Bagi orang-orang yang berpendidikan umum ini, untuk dapat menduduki status sosial tertinggi dalam hirarki atau piramida masyarakat Islam cukup dengan hanya menunjukkan kesungguhan dalam komitmen religiusnya. Tentunya, ini juga harus diikuti dengan sikap bersahabat terhadap mereka yang berlatarkan pendidikan agama. Sebab, dan ini yang harus kita sadari, sampai saat ini dunia masih didominasi oleh pola-pola aturan konsep modern (Barat). Dan pola-pola tersebut lebih banyak disampaikan melalui pendidikan umum daripada melalui pendidikan agama. Sekalipun tidak bisa kita pungkiri legitimasi kepemimpinan ada dalam ukuran-ukuran agama.

H. Fundamentalisme

Ada lagi hasil pendidikan pesantren yang perlu dibicarakan di sini, yaitu —untuk mudahnya namakan saja— fundamentalisme. Yang dimaksud di sini adalah mereka yang dilatih begitu rupa oleh pesantrennya sehingga memiliki semangat fundamentalistik yang tinggi sekali. Curahan perhatian biasanya diutamakan pada bidang fiqh, tetapi tentu dengan cara dan orientasi yang berbeda dengan model "fiqh" tersebut di atas. Jenis ini biasanya dapat berfungsi hanya dalam lingkungan yang sangat terbatas saja, mengingat kadar fundamentalisme dan puritanisme mereka yang sering melahirkan sikap-sikap kaku.

Selain jenis-jenis produk pesantren di atas sudah tentu masih terdapat jenis-jenis lain yang tak perlu diketengahkan secara khusus di sini, seperti jenis keahlian dalam ilmu falak, kanuragaan, qira’at, dan "ilmu hikmah".

II. Refleksi dan Kemungkinan

Merenungkan bidang-bidang keahlian pendidikan pesantren tersebut —termasuk merenungkan tujuan pendidikannya sekalipun tldak terumuskan— akan menginsafkan kita bahwa tidak mungkin membuat sikap yang serba absolut, baik membenarkan maupun menyalahkan adanya pengkhususan pada bidang-bidang itu. Kesemuanya ada dalam daerah tinjauan yang serba relatif. Secara positif mungkin saja suatu jenis pengkususan akan merupakan kelebihan suatu pesantren terhadap pesantren lainnya. Tetapi dengan sendirinya itu berarti menuntut kesungguhan dalam penggarapan dan pengerjaannya. Artinya, suatu kekhususan bidang keahlian tidak akan merupakan ciri kelebihan suatu pesantren yang patut dihargai jika tidak digarap secara serius atau hanya menurut apa adanya saja. Tentunya keseriusan peggarapan ini harus diikuti dengan kejelasan program, penggunaan metode yang komprehensif, kecakapan pelaksana, dan kelengkapan sarananya.

Tetapi dari segi lain, pengkhususan bidang-bidang tersebut hanyalah bersifat sektoral. Ia baru memiliki arti jika merupakan bidang-bidang tak khusus atau spesialisasi yang mendalam. Karena itu tidak mungkin diterapkan untuk setiap orang. Tidak setiap orang memiliki kemampuan atau merasa tertarik pada spesialisasi ini. Tentunya mereka memerlukan sesuatu yang lebih universal (tidak sektoral sifatnya) dari agamanya. Sesuatu itu dapat diraba bentuk nyatanya melalui sebuah pertanyaan: apakah sebenarnya tugas, risalah, "mission" dan fungsi dari agama itu sendiri untuk hidup ini? Siapakah sebenarnya, atau bagaimana sesungguhnya bentuk kepribadian seorang "agamawan", "rajul-un dîniy-un itu? Di manakah sesungguhnya letak utama manifestasi atau pancaran keagamaan itu? Bahkan dapat ditambahkan, apakah

sebenarnya pengetahuan agama yang lebih fungsional dalam kehidupan ini dan secara asasi mempengaruhinya?

Mungkin saja seseorang sudah cukup sebagai agamawan karena telah dengan taat menjalankan norma-norma hukum agama sebagaimana terdapat dalam fiqh, atau memegang teguh kaidah-kaidah kepercayaan sebagaimana diajarkan oleh ilmu 'aqa'id, atau dengan khusyu' dan rajin menjalankan ibadah sunah serta wirid-wirid sebagaimana anjuran tasawuf atau tarekat. Tetapi jelas bukanlah termasuk dalam kategori agamawan jika seorang itu hanya ahli—biarpun mendalam—dalam bahasa Arab, apalagi nahwu-sharaf saja. Sebetulnya keberadaan ilmu-ilmu "alat" ini memang untuk mempelajari agama itu sendiri. Hanya saja patut disayangkan banyak orang yang seperti diibaratkan pepatah "tenggelam dalam syarat lupa pada tujuan", karena banyak menghabiskan tenaga, harta, dan umur hanya untuk memperdalam ilmu-ilmu alat itu saja, tanpa sampai pada pengetahuan agama itu sendiri.

Pada bagian yang mendasar sekali, segi agama yang universal dan diperlukan oleh setiap pribadi itu adalah ajaran-jaran agama yang menjadi "grounds for meaning" (istilah seorang sosiolog), atau “asas-asas makna hidup". Dengan kata lain, ajaran-ajaran agama yang menjadi sumber pokok pancaran nilai-nilai kehidupan disebut universal karena selain merupakan keperluan setiap individu, juga kapasitas fungsionalnya sebagai sumber nilai tidak terkena oleh batasan-batasan ruang dan waktu. Bagian dari ajaran-ajaran agama yang bersifat asasi itu membentuk apa yang dinamakan dalam bahasa pengetabuan sosial sebagai "weltanschauung".

Weltanschauung Islam itu membicarakan tiga masalah pokok, yaitu Tuhan, manusia, dan alam (setelah dikotomi mutlak antara Tuhan/Khaliq dengan makhluk), termasuk bentuk-bentuk hubungan antara masing-masing ketiga unsur itu. Dalam tiga kategori pembahasan filsafati itu telah tercakup persoalan-persoalan penting seperti alam-gaib, eskatologi (doktrin tentang saat-saat terakhir kehidupan dan wujud seluruhnya), tentang Nabi dan Rasul, dan lain-lainnya.

Pembahasan di atas tidak bisa lepas dari perspektif-perspektit yang lebih bersifat asasi. Dalam pembahasan hubungan antarmanusia umpamanya, yang dimaksud bukanlah sekedar materi-materi pembicaraan tentang "mu'amalah (ma'a 'l-khalqi)" dalam fiqh, melainkan lebih pada ajaran-ajaran yang memberikan pendekatan falsafi tentang siapa itu manusia dan bagaimana seharusnya hak dan kewajiban kemanusiaan dalam hubungan antarsesamanya. Maka pembahasannya akan lebih banyak berkisar pada doktrin tentang kesamaan kemanusiaan (egalitarianisme), hak-hak asasi, dan keadilan sosial. Dari sudut pandangan itu materi-materi yang menjadi pembahasan dalam bab "mu'amalah" merupakan salah satu bentuk aspek pelaksanaan ajaran-ajaran asasi, dan sifatnya lebih praktis, sehingga sangat mungkin akan terpengaruh kondisi yang ada. Tentang ketuhanan misalnya, mungkin saja kita masih memerlukan pemahaman melalui pendekatan sifat-sifatnya, seperti yang diajarkan dalam metode

Matûridy-Asy'âry. Tetapi jelas kita memerlukan keinsyafan ketuhanan yang lebih fungsional dalam ruhani kita. Umpamanya keinsyafan bahwa Tuhan mutlak memiliki sifat pengasih, penyayang, pengampun, penyantun kepada umat manusia, "omnipresent" (senantiasa hadir mutlak), dan keseluruhan sifat Tuhan dalam al-asma'-u 'l-husna. Penting juga diinsyafi tentang sifat kemutlakan Tuhan yang tak terjangkau kemampuan manusia, namun manusia dapat berproses mendekatinya dengan taqarrub. Sedangkan dalarn hubungan antara manusia dengan Tuhan kita juga tidak hanya mempelajari persoalan-persoalan ubudiyah saja. Tetapi membahas dan menanamban keinsyafan yang mendalam tentang makna nilai-nilai keagamaan seperti taqwa, taqarrub, tawakkal, ikhlas, dan seterusnya. Dari penglihatan ini, ibadat dalam arti ritus merupakan sarana edukatif bagi terbentuknya kualitas-kualitas tersebut dalam jiwa manusia.

Tumbuhnya kesadaran pada manusia tentang apa alam ini dan bagaimana bentuk hubungan ideal antara manusia dengan alam sangat relevan dengan pola kehidupan sekarang. Pembahasan ini banyak sekali "bahannya" dalam kitab suci al-Qur'an, dan tentu akan menghasilkan suatu sistem doktrin yang sebanding —bukan berarti sama, malah mungkin bertentangan— dengan doktrin-doktrin lain, seperti doktrin-doktrin Karl Marx. Sebagaimana kita ketahui Marxisme mengandung antara lain materialisme filsafat dan materialisme sejarah. Demikian juga, al-Qur'an banyak memberi keterangan yang sangat fundamental tentang lingkungan hidup manusia, baik alam benda maupun alam sosial, yang kesemuanya berada dalam kepastian aturan Allah melalui sunnah-Nya. Sehingga kalau kita menginsyafinya akan tumbuh dalam diri kita kesadaran untuk memelihara lingkungan hidup disertai dengan kesadaran historis dan sikap-sikap yang tepat.

III. Kesimpulan dan Pelaksanaan

Gagasan-gagasan yang dikemukakan di atas bersifat sangat tentatif. Seandainya deskripsi, analisa, dan tinjauan tadi benar, maka ada dua kesimpulan pokok yang bisa kita tarik, yaitu:

Pertama, pesantren berhak, malah lebih baik dan lebih berguna, mempertahankan fungsi pokoknya semula, yaitu sebagai tempat menyelenggarakan pendidikan agama. Tetapi mungkin diperlukan suatu tinjauan kembali sedemikian rupa sehingga ajaran-ajaran agama yang diberikan kepada setiap pribadi merupakan jawaban yang komprehensif atas persoalan makna hidup dan weltanschauung Islam, selain tentu saja disertai dengan pengetahuan secukupnya tentang kewajiban-kewajiban praktis seorang Muslim sehari-hari. Pelajaran-pelajaran ini kemungkinan dapat diberikan melalui beberapa cara. di antaranya:

a. Mempelajari al-Qur'an dengan cara yang lebih sungguh-sungguh daripada yang umumnya dilakukan orang sekarang, yaitu dengan menitik beratkan pada pemahaman makna dan ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya. Ini memerlukan kemampuan pengajaran yang lebih besar. Yaitu pengajaran kesatuan-kesatuan pengertian tentang ayat-ayat atau surat-surat yang dibacanya dengan menghubungkannya dengan ayat-ayat. atau surat-surat lain (yang belum terbaca pada saat itu). Pelajaran ini mungkin mirip dengan pelajaran tafsir, tetapi dapat diberikan tanpa sebuah buku atau kitab tafsir melainkan cukup dengan al-Qur'an secara langsung.

b. Melalui pertolongan sebuah bahan bacaan atau buku pegangan. Penggunaan cara ini sangat tergantung pada kemampuan para pengajar dalam mengembangkannya secara lebih luas.

Selain itu baik sekali memanfaatkan mata-pelajaran lain untuk "disisipi" pandangan-pandangan keagamnan tadi. Dan menanamban kesadaran dan penghargaan yang lebih wajar pada hasil-hasil seni-budaya Islam atau senibudaya umumnya. Hal ini penting sekali untuk menumbuhkan kepekaan rohani, termasuk kepekaan rasa ketuhanan yang menjadi inti rasa keagamaan.

Selain dari segi yang lebih universal ini, pesantren dapat mengadakan pendalaman-pendalaman pada segi lainnya dalam suatu tingkat yang lebih lanjut dan bersifat "takhassus". Suatu catatan berkaitan dengan hal tersebut adalah keharusan mengadakan pengaturan kembali alokasi waktu dan tenaga pengajaran sehingga terjadi penghematan dan intensifikasi bagi pelajaran-pelajaran lainnya.

Kedua, pesantren harus tanggap dengan tuntutan-tuntutan hidup anak didiknya kelak dalam kaitannya dengan perkembangan zaman. Di sini pesantren dituntut dapat membekali mereka dengan kemampuan-kemampuan nyata yang didapat melalui pendidikan atau pengajaran pengetahuan umum secara memadai. Di bagian ini pun, sebagaimana layaknya yang terjadi sekarang, harus tejurusan-jurusan alternatif bagi anak didik sesuai dengan potensi dan bakat mereka.

Jadi tujuan pendidikan pesantren adalah membentuk manusia yang memiliki kesadaran tinggi bahwa ajaran Islam merupakan weltanschauung yang bersifat menyeluruh. Selain itu produk pesantren ini diharapkan memiliki kemampuan tinggi untuk mengadakan responsi terhadap tantangan-tantangan dan tuntutan-tuntutan hidup dalam konteks ruang dan waktu yang ada (Indonesia dan dunia abad sekarang).

Pola Pergaulan dalam Pesantren

PERGAULAN bisa diibaratkan as the core of the pesantren. Sebagaimana kita ketahui, pesantren merupakan tempat berkumpulnya para santri. Jadi kalau kita berbicara mengenai pola pergaulan di pesantren tentunya tidak bisa kita lepaskan dari santri itu sendiri. Perkataan santri digunakan untuk menunjuk pada golongan orang-orang Islam di Jawa yang memiliki kecenderungan lebih kuat pada ajaran-ajaran agamanya, sedangkan untuk orang-orang yang lebih mengutamakan tradisi kejawaannya biasanya disebut kaum "abangan".

Mengenai asal-usul perkataan "santri" itu ada (sekurang-kurangnya) dua pendapat yang bisa kita jadikan acuan. Pertama, adalah pendapat yang mengatakan bahwa "santri" itu berasal dari perkataan "sastri", sebuah kata dari bahasa Sanskerta, yang artinya melek huruf. Agaknya dulu, lebih-lebih pada permulaan tumbuhnya kekuasaan politik Islam di Demak, kaum santri adalah kelas "literary" bagi orang Jawa. Ini disebabkan pengetahuan mereka tentang agama melalui kitab-kitab bertulisan dan berbahasa Arab. Dari sini bisa kita asumsikan bahwa menjadi santri berarti juga menjadi tahu agama (melalui kitab-kitab tersebut). Atau paling tldak seorang santri itu bisa membaca al-Qur'an yang dengan sendirinya membawa pada sikap lebih serius dalam memandang agamanya. Kedua, adalah pendapat yang rnengatakan bahwa perkataan santri sesungguhnya berasal dari bahasa Jawa, persisnya dari kata cantrik, yang artinya seseorang yang selalu mengikuti seorang guru ke mana guru ini pergi menetap. Tentunya dengan tujuan dapat belajar darinya mengenai suatu keahlian. Sebenarnya kebiasaan cantrik ini masih kisa kita lihat sampai sekarang, tetapi sudah tidak "sekental" seperti yang pernah kita dengar. Misalnya seseorang seseorang hendak memperoleh kepandaian dalam pewayangan, menjadi dalang atau menabuh gamelan, dia akan mengikuti orang lain yang sudah ahli, dalam hal ini biasanya dia disebut "dalang cantrik", meskipun kadang-kadang juga dipanggil "dalang magang". Sebab dulu, dan mungkin juga sampai sekarang, tidak terdapat cara yang sungguh-sungguh dan "profesional" dalam mengajarkan kepandaian-kepandaian tersebut. Pemindahan kepandaian itu, sebagaimana juga dengan pemindahan obyek kebudayaan lain pada orang Jawa "abangan", lebih banyak terjadi melalui pewarisan langsung dalam pengalaman sehari-hari.

Pola hubungan "guru-cantrik" itu kemudian diteruskan dalarn masa Islam. Pada proses evolusi selanjutnya "guru-cantrik" menjadi guru-santri. Dan sekalipun perkataan "guru" masih dipakai secara luas sekali, tetapi untuk guru yang terkemuka kemudian digunakan perkataan "kiai", untuk laki-laki, dan "nyai" untuk wanita. Perkataan "kiai" sendiri agaknya berarti tua, pernyataan dari panggilan orang Jawa kepada kakeknya 'yahi, yang merupakan singkatan dari pada kiai, dan kepada nenek perempuannya nyahi. Tetapi di situ terkandung juga rasa pensucian pada yang tua, sebagaimana kecenderungan itu umum di kalangan orang Jawa. Sehingga "kiai" tidak

saja berarti "tua” (yang kebetulan sejalan dengan pengertian “syeikh" dalam bahasa Arab), tetapi juga berarti “sakral", keramat, dan sakti. Begitulah, maka benda-benda yang dianggap keramat seperti keris pusaka, dan pusaka keraton disebut juga kiai.

Proses belajarnya santri kepada kiai atau guru itu sering juga sejajar dengan sesuatu kegiatan pertanian. Agaknya arti sesungguhnya dari perkataan “cantrik" adalah orang yang menumpang hidup atau dalam bahasa Jawa juga disebut ngenger. Pada masa sebelum kemerdekaan, orang yang datang menumpang di rumah orang lain yang mempunyai sawah-ladang untuk ikut menjadi buruh tani adalah juga disebut santri. Tentu ini juga berasal dari perkataan cantrik tadi. Dan memang bukanlah soal kebetulan jika seorang kiai adalah juga seorang pemilik sawah yang cukup luas. Umumnya memang demikian. Dengan sendirinya biasanya mereka adalah juga seorang haji.

Kedudukan guru atau kiai sebagai seorang haji (Jawa kaji) itu kiranya dapat menerangkan, mengapa kemudian proses belajar kepada seorang kiai disebut "ngaji". "Ngaji" adalah bentuk kata kerja aktif dari perkataan kaji, yang berarti mengikuti jejak haji, yaitu belajar agama dengan berbahasa Arab. Agaknya karena keadaan pada abad-abad yang lalu memaksa orang yang menunaikan ibadah haji untuk tinggal cukup lama di tanah suci sehingga ini memberi kesempatan padanya untuk belajar agama di Makkah, yang kelak diajarkan kepada orang lain ketika pulang.

Tetapi mungkin juga perkataan "ngaji" itu berasal sebagai bentuk kata kerja aktif dari aji yang berarti terhormat, mahal atau kadang-kadang sakti. Keterkaitan ini bisa kita buktikan dari adanya perkataan aji-aji yang berarti jimat. Jadi "ngaji" dalam hal ini berarti mencari sesuatu yang berharga, atau menjadikan diri sendiri aji, terhormat, atau berharga.

Terlepas dari apa pun asal kata-kata "ngaji", "santri", dan "kiai" ini, ngaji adalah memang merupakan kegiatan belajar yang dianggap suci atau aji oleh seorang santri yang menyerahkan dan menitipkan hidupnya kepada seorang kiai yang selain sangat dihormati juga biasanya sudah tua dan sudah menunaikan haji karena kemampuan ekonominya.

Pada mulanya seorang santri atau beberapa orang dapat ditampung hidupnya di rumah seorang kiai. Mereka itu bekerja untuk kiai di sawah dan di ladang atau menggembalakan ternaknya. Dan ketika bekerja ini kehidupan mereka ditanggung oleh kiai. Tetapi lama kelamaan hal itu tidak lagi terpikul oleh kiai, dan mulailah para santri mendirikan bangunan-bangunan kecil tempat mereka tinggal. Dalam bahasa Jawa (juga Indonesia), bangunan-bangunan kecil tempat tinggal mereka yang semula sementara itu disebut pondok. Karena itu pesantren juga sering disebut pondok. Pergi

ke pesantren adalah pergi ke pondok atau "mondok", bagi orang yang ingin menjadi santri.

Setelah jumlah santri dalam sebuah pesantren menjadi semakin banyak, kiai juga tidak dapat lagi menyediakan pekerjaan bagi mereka yang biasanya digunakan untuk menghidupi mereka. Sebab sawah, ladang, dan ternak yang dimiliki kiai tentunya sangat terbatas dibanding dengan jumlah santrinya. Maka mulailah para santri memikirkan sendiri penghidupan mereka dengan berbagai jalan. Meskipun banyak yang mencari pekerjaan di sekitar pondok, misalnya menjadi tukang setrika, menjadi pembantu di warung, dan menyewakan sepeda kepada sesama santri, tetapi kebanyakan mereka menggantungkan hiaya hidupnya dari kiriman bulanan orangtuanya. Karena alasan menghemat (mereka berasal dari keluarga-keluarga sederhana di desa-desa) atau lainnya kebanyakan para santri mengerjakan sendiri segala sesuatu yang mereka perlukan seperti menanak nasi, memasak, mencuci pakaian, dan menyetrika.

Dalam pengajian biasanya kiai duduk di tempat yang sedikit lebih tinggi dari para santri. Kiai tersebut duduk di atas kursi yang dilandasi bantal dan para santri duduk mengelilinginya. Dari sini terlihat bahwa para santri diharapkan bersikap hormat dan sopan ketika mendengarkan uraian-uraian yang disampaikan kiainya.

Yang menarik adalah metode vang digunakan oleh kiai dalam pengajian. Sebagaimana kita ketahui kitab-kitab yang biasa diajarkan di pesantren adalah berbahasa Arab. Sehingga yang namanya ngaji adalah kegiatan mempelajari kitab bahasa Arab itu, dan sering kita dengar dengar ungkapan “ngaji kitab". Di pesantren ini hanya buku-buku yang berbahasa Arab yang disebut "kitab" sedangkan yang berbahasa selain Arab disebut “buku".

Oleh karena kebanyakan santri belum mengerti bahasa Arab, maka kitab itu diterjemahkan kata demi kata ke dalam bahasa Jawa. Bahasa Jawa yang digunakan agak herbeda dari yang umum digunakan di masyarakat. Ia agak kuno, tetapi tidak dapat disebut sebagai bahasa Jawa Kawi. Terdapat pola-pola yang pasti dalam cara menterjemahkan itu, mengikuti kasus kata-kata Arab yang bersangkutan dalam kalimat. Misalnya kasus nominatif (mubtada’) akan selalu diterjemahkan dengan pendahuluan utawi, kasus sebagai khabar diterjemahkan dengan pendahuluan iku, kasus sebagai penderita diterjemahkan dengan pendahuluan ing, dan seterusnya.

Para santri mengikuti dengan cermat terjemahan kiai itu, dan mereka mencatatnya pada kitabnya, yaitu di bawah kata-kata yang diterjemahkan.Kegiatan mencatat terjemahan ini dinamakan maknani (memberi arti), juga disebut ngesahi (mengesahkan, maksudnya mengesahkan pengertian, sekaligus pembacaan kalimat Arab yang hersangkutan menurut gramatikanya). Kadang-kadang juga disebut

njenggoti (memberi janggut), sebab catatan mereka itu menggantung seperti janggut pada kata-kata yang diterjemahkan.

Pengaiian adalah kegiatan penyampaian materi pengajaran oleh seorang kiai kepada para santrinya. Tetapi dalam pengajian ini ternyata segi kognitifnya tidak cukup diberi tekanan, terbukti dengan tidak adanya sistem kontrol berupa test atau ujian-ujian terhadap penguasaan santri pada bahan pelajaran yang diterimanya. Di sini para santri kurang diberi kesempatan menyampaikan ide-idenya apalagi untuk mengajukan kritik bila menemukan kekeliruan dalam pelajaran sehingga daya nalar dan kreatifitas berpikir mereka agak terhambat.

Sebaliknya, tekanan pada hal yang bernilai mistik lebih banyak terasa. Tampak sekali hubungan kiai-santri banyak merupakan kelanjutan konsep hubungan "guru-cantrik" yang ada sebelum Islam datang di Jawa. Karena itu sifatnya banyak dipengaruhi oleh konsep-konsep Hindu-Buddha, atau sekurang-kurangnya konsep stratifikasi masyarakat Jawa sendiri. Santri akan selalu memandang kiai atau gurunya dalam pengajian sebagai orang yang mutlak harus dihormati, malahan dianggap memiliki kekuatan gaib yang bisa membawa keberuntungan (berkah) atau celaka (malati, mendatangkan mudlarat). Kecelakaan yang paling ditakuti oleh seorang santri dari kiainya adalah kalau sampai dia disumpahi sehingga ilmunya tidak bermanfaat. Karena itu santri berusaha untuk menunjukkan ketaatannya kepada kiai agar ilmunya bermanfaat, dan sejauh mungkin menghindarkan diri dari sikap-sikap yang bisa mengundang kutukan dari kiai tersebut. Dalam kesempatan menghadap kiai, misalnya karena minta izin hendak pulang atau pindah tempat santri akan seringkali mendengar ucapan kiai: "Baiklah, dan saya do’akan engkau akan mendapatkan ilmu yang bermanfaat”.

Kitab “Ta’lîm-u ‘l-Muta’allim” karangan Syeikh al-Zarnuji adalah salah satu dari sekian kitab yang sangat mempengaruhi hubungan kiai-santri. Tidak diragukan lagi bahwa setiap santri diharapkan memenuhi tuntunan kitab itu dalam sikapnya terhadap kiai. Satu gambaran yang ideal tentang ketaatan murid kepada guru dalam kitab “Ta’lîm” itu yang banyak diikuti dan diterangkan adalah yang berbunyi: “Salah satu cara menghormati guru adalah hendaknya jangan berjalan didepannya, jangan duduk di depannya, jangan memulai pembicaraan kecuali dengan izinnya, jangan banyak bicara di dekatnya, jangan menanyakan sesuatu ketika sedang kelelahan, dan menghormati guru adalah juga harus menghormati anak-anaknya. Sebagaimana diceritakan oleh guruku Syaykh-u 'l-Islam Burhânuddîn pengarang buku Hidayah, bahwa seseorang dari kalangan ulama besar Bukhara pernah sedang duduk memberi pengajian (mengajar) dan dia berdiri di sela-sela pengajian itu. Para murid bertanya akan hal itu yang kemudian dijawabnya, "Sesungguhnya putra guruku, sedang bermain bersarna anak-anak yang lain di jalanan. Maka jika tampak olehku aku berdiri sebagai penghormatan terhadap guruku.” (Ta’lîm-u ‘l-Muta’allim, hal. 17)

Penghormatan kepada anak kiai ini biasanya juga diikuti dengan panggilan kehormatan untuk anak-anak kiai ini, yaitu "gus". Anak kiai adalah seorang "gus" (noble, gentle) dan pantas untuk dipanggil demikian.

Segi mistis dalam pengajian juga terbukti dari adanya konsep "wirid" dalam pengajian. Seorang kiai secara konsisten mengai kitab tertentu pada saat tertentu, misalnya kitab Sanusiyah pada malam Kamis, adalah sebaga wirid yang dikenakan kepada dirinya sendiri, sehingga menjadi semacam wajib hukumnya yang kalau ditinggalkan dengan sengaja dianggap akan mendatangkan dosa.

Segi mistis itu juga membawa pada sikap-sikap santri yang berlebihan terhadap kitab-kitab yang dipelajarinya yang sebenarnya sikap ini kurang perlu bila ditinjau dari segi efisiensi dan manfaat yang bisa diperolehnya. Salah satu contoh dari sikap ini adalah para santri ini menghafalkannya di luar kepala. Yang paling banyak dihafalkan ialah kitab-kitab dalam bentuk puisi atau nazham, misalnya Alfiyah karangan Ibnu Malik dalam ilmu nahwu. Malahan hafal Alfiyah ini dianggap suatu prestasi yang sangat dihargai, sehingga perlu diadakan khataman yang biasanya dibuat cukup mengesankan. Ada satu cerita menarik, seorang santri, kebetulan dia anak salah seorang ulama besar di Indonesia, setelah hafal Alfiyah di pondok Tegalrejo, Yogyakarta, kemudian disuruh oleh kiainya untuk "mentashihkan" hafalannya itu ke seorang kiai lain di daerah Kroya. Ia pergi ke sana, tetapi mendapatkan kiai itu sedikit acuh, malahan begitu sampai di dalam dia disuruh pergi ke sawah membantu menanam padi di siang hari bolong, tanpa diberi kesempatan minum, apalagi makan. Tetapi dia taat, dan sepulangnya dari sawah dalam keadaan lelah dia dipersilahkan duduk di tikar seperti hendak mengaji, dan disuruh mulai membuktikan hafalannya. Untung sekali dia masih bisa mempertahankan hafalannya itu dalam keadaan kelelahan dan kelaparan. Kemudian kiai itu menyatakannya lulus. Lalu santri tersebut bersama beberapa orang kawannya berniat hendak menunaikan nazarnya, yaitu pergi jalan kaki ke Bangkalan, berziarah ke makam Syeikh atau Kiai Kholil yang terkenal sebagai seorang wali. Dalam perjalanan itu dia tidak membawa bekal apaapa, dan hanya menyandarkan kepada pemberian orang-orang di surau tempat dia menginap. Santri ini sengaja menghindari jalanan umum, karena kuatir tergoda untuk menumpang kendaraan yang lewat, dlsamping kuatir dikenali orang (karena dia memang terkenal, yaitu karena ayahnya) sehingga bisa membatalkan nazarnya.

Demikian satu contoh sikap seorang santri yang agak berlebihan dalam mempelajari kitab Alfiyah. Tetapi ada lagi yang menghafalnya dengan sedikit aneh, yaitu terbalik urutannya dari akhir ke awal, yang dinamakan "Alfiyah Sungsang". Seorang santri yang sanggup menghafalkannya secara sungsang ini kemampuannya dianggap lebih tinggi dari yang menghafalkannya secara biasa.

Untuk pengajian biasa pendaftarannya adalah bebas, seorang santri bebas masuk, tanpa harus memberitahukan terlebih dulu. Dernikian juga dia bebas meninggalkan pengajian itu jika dirasa perlu. Waktu pengajian ini menggunakan waktu sembahyang sebagai ukuran. Sehingga pengajian biasanya diadakan sebanyak lima kali sehari, yaitu pada waktu sesudah (ba'da) Subuh, Zhuhur Ashar, Maghrib, dan 'Isya'. Biasanya untuk pengajian ba'da Maghrib agak jarang dilakukan karena waktunya yang terbatas sedangkan untuk pengajian ba'da 'Isya' biasanya digunakan untuk pengajian-pengajian yang penting.

Karena yang disebut "ngaji" adalah membaca kitab bahasa Arab yang ada hubungannya dengan agama —yaitu dengan cara menerjemahkannya— maka orang yang baru menguasai bahasa Arab seperti lulusan Gontor, sekalipun mereka itu bisa memahami isi kitab sepenuhnya, masih disebut belum bisa "ngaji". Sehingga mereka belum memenuhi syarat untuk mendapatkan predikat kiai. Memang pada waktu itu ada sedikit perubahan mengenai ketentuan menjadi kiai ini, tetapi esensinya relatif tidak berubah.

Setelah sebuah kalimat yang membentuk pengertian diterjemahkan, kadang-kadang guru atau kiai menjelaskan maksud kalimat itu dan menguraikannya dalam bahasa Jawa yang biasa dipakai para santri sehari-hari. Tetapi seringkali tidak ada penjelasan samasekali, sehingga santri dibiarkan memahaminya sendiri meskipun sebenarnya banyak yang belum mengerti. Satu hal yang menarik, bila seorang guru atau kiai mampu menguraikan terjemahannya dalam bahasa Indonesia dia bisa disebut cukup "maju". Tetapi dengan begitu proses belajar menjadi agak panjang, karena menggunakan tiga bahasa: Arab, Jawa, dan Indonesia.

Penerjemahan ke dalam bahasa Jawa tersebut tidak hanya dilakukan pada orang-orang Jawa saja, tetapi juga orang-orang Madura Bali, dan Sunda meskipun mereka memiliki bahasa daerah sendiri. Selanjutnya orang-orang ini kemudian menerjemahkannya lagi dalam bahasanya masing-masing. Bahkan hal ini juga dilakukan oleh orang-orang Jakarta (berbahasa Melayu) yang datang "mondok" ke pondok-pondok di Jombang pada waktu itu.

Konsisten dengan segi kearaban yang ada dalam pengajian, maka dalam menulis pun mereka menggunakan huruf Arab. Tulisan Arab untuk bahasa Jawa disebut Pego. Pemakaian huruf Pego ini begitu kuat menjadi ciri pengetahuan di pesantren. Begitu kuatnya ciri penggunaan huruf Pego ini, sebagaimana diceritakan Kiai Musta'in, ketika banyak santri mulai kirim surat dengan huruf Latin sebagai akibat adanya proses "sekularisasi" (didirikannya SMP, SMA, dan PGA) maka banyak wali murid yang mulai gelisah. Mereka gelisah karena menganggap anaknya sudah meninggalkan ciri kepesantrenan. Kegelisahan itu dinyatakan dalam berbagai

kesempatan, khususnya pada waktu rapat wali murid yang biasa diselenggarakan tiap akhir tahun ajaran (menjelang bulan puasa).

Kebiasaan menulis dalam huruf Pego membuat masyarakat santri bisa berkomunikasi di antara mereka tanpa diketahui orang lain. "Esoterisme" ini memang semakin kendor, tetapi tidak mustahil akan menguat lagi jika terdapat kesadaran yang lebih mendalam pada masyarakat santri. Dan ini pernah terbukti, yaitu pada masa revolusi melawan Belanda dulu, semua hubungan, termasuk notulen rapat-rapat, banyak yang menggunakan huruf Pego. Contohnya, ketika NU mengadakan rapat di Madiun dengan TNI —pada waktu itu diwakili oleh Jenderal Sudirman— hasil rapat yang berupa fatwa wajibnya jihad melawan Belanda ditulis dengan huruf Pego.

Karena penulisan sebuah kitab hanya dalam bahasa Arab, maka dapat dikatakan praktis masyarakat pesantren, yaitu para kiai dan santri hanya menjadi konsumen objek budaya Arab. Sedikit sekali kiai yang mampu menulis kitab-kitab dalam bahasa Arab, seperti Kiai Ihsan dari Jampes, Kediri yang menulis kitab Siraj-u 1-Thâlibîn. Kitab beliau ini mencapai standar yang sangat tinggi dalam bidang penulisan kitab, dan dijadikan referensi utama di al-Azhar untuk memahami pemikiran al-Ghazali terutama yang terdapat dalam kitabnya yaitu Minhaj-u 'I-'Âbidîn. Kiai-kiai lain yang mampu menulis kitab dalam bahasa Arab adalah Kiai Hasyim, Kiai Ma'shum, dan Kiai Nawawi al-Bantani. Sedangkan kaum "intelek" santri umumnya menulis buku-buku dalam bahasa Jawa berhuruf Pego, dan jarang sekali yang menulis dalam bahasa Indonesia, apalagi yang menggunakan huruf Latin.

Karena sistem pengajian yang harus menerjemahkan terlebih dulu itu maka tidak mengherankan bahwa proses memahami dan menamatkan sebuah kitab begitu sulit dan panjang bagi seorang santri. Tidak jarang seorang santri yang telah mondok bertahuntahun, pulang hanya membawa keahlian “mengaji" beberapa kitab saja. Jika seorang santri rmerasa betul-betul menguasai sebuah kitab, dia bisa menghadap kiainya meminta tashhîh dan ijazah kelulusan. Jika ijazah itu diberikan, maka santri tersebut mempunyai wewenang untuk mengajarkan kitab itu kepada orang lain, dan mulailah dia menjadi seorang kiai baru. Dengan syarat-syarat menjadi kiai yang telah kita singgung di atas maka hanya santri yang benar-benar berbakat, rajin, dan cerdas yang bisa memperoleh predikat kiai tersebut.

Terdapat dua macam pengajian di pesantren yang berkembang pada waktu itu, yaitu weton dan sorogan. Weton adalah pengajian, yang inisiatifnya berasal dari kiai sendiri, baik dalam menentukan tempat, waktu, maupun lebih-lebih lagi kitabnya. Sedangkan sorogan adalah pengajian yang merupakan permintaan dari seorang atau beberapa orang santri kepada kiainya untuk diajari kitab tertentu. Pengajian sorogan biasanya hanya diberikan kepada santri-santri yang cukup maju, khususnya yang berminat hendak rnenjadi kiai.

Untuk mengetahui gambaran kitab-kitab yang biasa diajarkan di pesantren pada waktu itu, maka berikut ini saya berikan contohcontoh kitab beserta kategorinya:

A. Cabang Ilmu Fiqh:

1. Safînat-u 'l-Shalah
2. Safînat-u 'l-Najâh
3. Fath-u 'l-Qarîb
4. Taqrîb
5. Fath-u 'l-Mu'în
6. Minhâj-u 'l-Qawîm
7. Muthma'innah
8. Al-lqnâ'
9. Fath-u '1- Wahâb

B. Cabang Ilmu Taw_id:

1. 'Aqîdat-u ‘1-'Awâm (nazham)
2. Bad'-u 'I-Âmâl (nazham)
3. Sanûsiyyah

C. Cabang Ilmu Tasawuf:

1. Al-Nashâ'ih-u 'l-Dîniyyah
2. Irsyâd-u 1-'Ibâd
3. Tanbîh-u'l-Ghâfilîn
4. Minhâj-u 'l-'Âbidî.
5. Al-Da'wat -u '1-Tâmmah
6. Al-Hikâm
7. Risâlat-u ‘l-Mu'âwanah wa 'I-Muzhâharah
8. Bldayat-u 'l-Hidâyah

D. Cabang Ilmu Nahwu-Sharaf:

1. Al-Maqsûd (nazham)
2. 'Awâmil (nazham)
3. 'Imrîthî (nazham)
4. Ajurumiyah
5. Kaylani
6. Mirhât-u'l-l'râb
7. Alfiyah (nazham)
8. Ibnu 'Aqîl

Sistem Nilai di Pesantren Dan Ahl-u ‘l-Sunnah wa ‘l-Jamâ’ah

SISTEM nilai yang digunakan di kalangan pesantren adalah yang berakar dalam agama Islam. Tetapi tidak semua yang berakar dalam agama itu dipakai oleh mereka. Kalangan pesantren sendiri, menamakan sistem nilai yang dipakainya itu dengan ungkapan "Ahl-u 'I-Sunnah wa 'l-Jamâ'ah".

Kalau kita lihat, Ahl-u 'l-Sunnah wa 'l-Jamâ'ah sendiri pertama-pertama adalah mengacu pada golongan Sunni. Maka dalam hal kalam atau ilmu ketuhanan, pesantren mengikuti madzhab sunni, sebagaimana dirumuskan oleh Abu Hassan alAsy'ârî, dan yang kemudian tersebar antara lain melalui karyakarya Imam Ghazâlî.

Dari teologi Asy'ârî itu yang biasa dipelajari oleh kaum santri adalah (khususnya) rumusannya tentang dua puluh sifat Tuhan yang terkenal itu. Santri menghafalkan itu di luar kepala, dan mereka percaya bahwa hal itu akan menjadi salah satu pertanyaan di alam kubur. Bahan pelajaran kalam yang paling umum digunakan adalah 'Aqîdat-u 'l-'Awâmm, sebuah buku kecil berbahasa Arab, dengan susunan nazham. Di beberapa pesantren, khususnya Jombang, nazham 'Aqîdat-u 'l-'Awâmm itu dijadikan "wirid" di masjid, dilagukan bersama pada waktu menunggu shalat, antara azan dan iqamat.

Meskipun menamakan diri Ahl-u 'l-Sunnah tetapi kaum santri tidak banyak yang menyadari adanya golongan-golongan lain di luar mereka (Ahl-u 'l-Sunnah), kecuali Mu'tazilah. Kaum Mu’tazilah menjadi target kutukan kalangan pesantren sampai sekarang. Sedangkan golongan Syi'ah yang merupakan golongan terbesar di luar Ahl-u 'l-Sunnah, tidak begitu disadari kehadirannya oleh kaum santri.

Tetapi sebaliknya, mereka menyadari sepenuhnya tentang adanya golongan reformasi di Saudi Arabia, yang mereka kenal sebagai golongan Wahhâbî. Selain golongan Mu'tazilah di atas, golongan Wahhâbî ini juga menjadi target kutukan kalangan kiai dan santri. Kiranya hal ini tidak begitu mengherankan, sebab peristiwa yang membawa kebangkitan kesadaran diri kaum kiai atau ulama di Jawa adalah peristiwa pendudukan Makkah pada tahun 1927 oleh kaum Wahhâbî yang datang dari Timur itu. Peristiwa itulah yang mendorong Kiai Abdul Wahab Hasbullah dan kawan-kawan dari pesantren Tambak Beras di Jombang untuk mendirikan organisasi dengan nama Nahdlatul 'Ulama. Mula-mula tujuan organisasi itu adalah mengirim utusan ke Makkah mengajukan resolusi rnenentang kaum Wahhâbî, atau sekurangnya menghalangi tindakan lebih lanjut dari golongan ini yang ingin "membersihkan" makam-makam dari Tanah Suci, karena menurut mereka (kiai Hasbullah dan kawan-kawan ini), masalah yang menyangkut Tanah Suci merupakan tanggung jawab bersama kaum Muslim. Sepanjang keterangan, antara lain dari Kiai Saifuddin Zuhri, seorang bekas Menteri Agama, usaha itu berhasil baik, dengan Kiai Wahab sendiri yang mengetuai utusan.

Tetapi konsep tentang Ahl-u 'I-Sunnah wa ‘1-Jamâ'ah itu lebih terasa dalam hal fiqh. Kaum santri dalam hal fiqh mengikuti dan mewajibkan mengikuti salah satu dari sekurang-kurangnya empat imam madzhab fiqh, yaitu Mâlikî, Syâfi'î, Hanafî dan Hanbalî. Di Indonesia sendiri yang umum dianut adalah Imam Syâfi'î. Pembelaan mereka kepada penganut madzhab itu sejalan dengan paham tentang taqlîd yang berposisi menjadi lawan ijtihâd. Sedang untuk ijtihâd ini diperjuangkan oleh organisasi reformasi di Indonesia, yaitu (terutama) oleh Muhammadiyah, Al-Irsyâd, dan Persis. Maka kalangan pesantren, dengan menamakan diri Ahl-u 'l-Sunnah wa 'I-Jamâ’ah membedakan diri dari golongan reformis itu, dan sering menyebut mereka (golongan reformis) secara tak langsung sebagai ahli bid'ah yang sesat.

Meskipun pada tingkat yang lebih tinggi perbedaan antara Ahl-u 'l-Sunnah wa 'l-Jamâ'ah itu adalah perbedaan antara mereka yang rnenganjurkan ijtihâd dan vang menganjurkan taqlîd, tetapi dalam kenyataan sehari-hari perbedaan dalam fiqh itu hanya terbukti dalam hal-hal yang amat sederhana, seperti persoalan niat sebelum wudlu (nawaytu), jumlah azan sebelum sembahyang jum’at satu atau dua kali, salat tarawih di malam bulan Puasa 11 rakaat atau 23 rakaat, dan tentang halal tidaknya beberapa binatang untuk dimakan, seperti katak, ular, dan musang.

Selain itu perlu kita ketahui juga bahwa dalam hal fiqh ini sikap-sikap kaum santri (terutama yang pesantrennya di desa-desa) banyak dipengaruhi oleh kitab Safînat-u ‘l-Najâh, sedangkan dalam hal keagamaan sikap mereka umumnya dibentuk oleh kitab Sullam-u ‘l-Tawfîq.

Persoalan lain yang membedakan kaum Ahl-u 'l-Sunnah wa 'l-Jamâ'ah dari lainnya ialah yang menyangkut masalah adat, khususnya adat Jawa. Kaum Santri menolak banyak sekali unsur-unsur adat Jawa, tetapi mempertahankan sebagian lain yang kemudian diberi warna Islam. Adat Jawa yang masih dipertahankan kaum santri dan yang paling banyak menjadi taret kutukan kaum reformis adalah sekitar selamatan. Yang dinamakan selamatan di sini adalah cara makan-makan untuk mendo’akan orang mati, baik pada saat meninggalnya maupun sesudahnya, seperti selamatan tiga hari, tujuh hari, empat puluh hari, setahun (pendak), dan seribu hari setelah meninggal. Selain selamatan-selamatan trsebut pada saat yang dirasa perlu keluarga yang meninggal ini bisa menyelenggarakan haul. Dalam selamatan itu biasanya dibacakan tahlil, suatu ritus dengan bahasa Arab yang intinya adalah membaca kalimat “Lâ ilâh-a illa ‘l-Lâh,” dengan maksud berdo’a untuk kebahagiaan yang meninggal, atau yang lebih kontroversial lagi (di mata kaum reformis) adalah “mengirimkan pahala wirid” itu kepada arwah yang meninggal.

Tetapi unsur kejawaan kaum Ahl-u 'l-Sunnah wa 'l-Jamâ'ah itu tidak hanya terbatas pada soal tahlil. Kebiasaan datang berziarah ke makam-makam tertentu adalah umum sekali di kalangan mereka. Hanya saja dalam hal ini menjadi tidak jelas, apakah

kebiasaan ini lebih berakar dalam konsep-konsep sufisme ataukah jawanisme. Sebab sebelum Islam datang, agama yang ada adalah Hindu yang tidak rnengenal kubur atau makam. Dan makam yang banyak dikunjungi untuk ziarah itu umumnya adalah makam orang-orang yang dinamakan wali atau orang suci yang keramat, sehingga meskipun sudah meninggal akan mampu menolong memberi kesehatan, keselamatan, sukses dalam usaha, dan lain-lain. Di Jombang, makam yang paling terkenal ialah yang di Betek, Mojoagung, kurang lebih 10 KM sebelah timur Jombang menuju Surabaya. Setiap malam Jum'at beratus orang datang berziarah, dan pada malam Jum'at Legi jumlah itu dapat mencapai ribuan. Mereka datang dari segenap penjuru Jawa Timur. Makam lainnya di Jawa Timur yang banyak diziarahi adalah di Giri (makam Sunan Giri, salah seorang wali sanga) dan di Batuampar, Madura.

Selain kepercayaan kepada orang keramat yang telah meninggal, kepercayaan kepada adanya wali yang masih hidup juga umum sekali di kalangan kaum santri. Pada tahun 70-80 an di daerah Jombang sekurangnya ada seorang yang dianggap wali dan masih hidup, yaitu yang terkenal dengan sebutan Gus 'Ud, dari Mojoagung. Cerita tentang kekeramatan dan kekuatan gaibnya sangat umum di masyarakat. Kiai Hamid di Pasuruan juga dipercaya sebagai wali. Demikian pula Kiai Ramli (almarhum), tokoh pesantren Rejoso yang sampai kini dianggap paling besar dan merupakan guru mursyid gerakan tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah yang terbesar di Jawa Timur, adalah juga dipandang sebagai wali kaum santri di sana. Tidak perlu diterangkan lagi bahwa santri sangat menghormati para wali itu dan mengkultuskannya.

Tetapi memang terdapat unsur yang benar-benar berbau animisme kejawaan dalam sistem nilai kaum santri, dan mungkin contoh berikut ini termasuk yang sangat ekstrim. Contoh yang dimaksud adalah adanya pemujaan kepada sebuah pohon asem besar di Pati, Jawa Tengah, yang katanya ditanam oleh Syeikh Jangkung dari biji asem asal sayur asem yang dihidangkan kepadanya oleh sultan Jogya. Kayu asem itu dianggap keramat dan membawa berkah. Banyak pengunjung yang jauh-jauh datang hanya mencari berkah dari kayu asem ini. Lebih-lebih jika membawa cuilan kayu itu, pengunjung akan merasa beruntung dan akan membawanya pulang sebagai "jimat”. Karena itu ada yang berinisiatif untuk membuat tasbeh dari kayu asern itu dan menjualnya kepada masyarakat, seperti yang dulu pernah beli pada waktu kongres ke 5 Jam’iyah Tharîqah Mu'tabarah di Madiun bulan Mei 1975. Tasbeh itu dibungkus dalam kertas kaca, di dalamnya terdapat secarik kertas dengan keterangan dalam bahasa Jawa huruf Pego, yang artinya adalah demikian:

Tasbih Asma' dibuat dari kayu ase Inilah pohon asem yang ajaib. Ditanam olek Syeikh Jangkung dengan suatu ciptann, dengan maksud hendak memberi berkah kepada abdi kepada kita semua yang mau berlindung di bawah bayangan do'a restunya, yaitu bagi orang yang percaya.

Pohon asem tadi asal-usulnya adalah tanaman Syeikh Jangkung darl biji asem yang matang direbus ketika ketamuan Sultan Agung Jogya ada jamuan makan dengan sayur asem. Biji Asem itu

dijatuhkannya di tanah dikatakan kepadanya demikian: "Hai biji asem, meskipun engkau adalak makhluk Tuhan yang telah mati sebab matang direbus, tapi kuminta engkau hidup dan tumbuh menjadi pohon besar yang berguna untuk tempat bernaung nanti akkir zaman bagi anak cucuku".

Biji asem yang mati dan matang itu benar-benar hidup secara ajaib, (umur sehari sama dengan umur tiga bulan, umur sebulan sama dengan umur tiga tabun). Menanamnya pada hari Kemis Legi, sehingga sekarang oleh masyarakat dikenal dengan nama asem Kemis Legi.

Pohon Asem itu sampai sekarang masih hidu dan telah berumur kurang lebih 450 tahun. Besarnya memerlukan pelukan tujuh orang untuk bisa sambung. Hanya sekarang telah keluar galihnya yang banyak khasiatnya untuk orang yang percaya. Para muslimin dan muslimat yang percaya pada mu'jizatnya Nabi harus percaya pada keramatnya wali. Apakah Anda percaya atau tidak kepada Syeikh Jangkung, tetapi yang penting ialah membuktikannya dengan meninjau ujud kenyataannya. Apalagi bagi kaum mukminin dan mukminat yang mau menanamkan perasaan cinta kepada wali, sedangkan kerbau cacad karena sungutnya patah saja tapi karena mengabdi dan mencintai Syeikh Jangkung dapat diberi keramat: yaitu berupa kulit kerbau londot yang terkenal.

Suatu perumpamaan, bahwa perumpamaan kulit kerbau londot, galih asem londot dan keris jangkung adalah hanya merupakan urutan nomer (seperti nomer rumah atau tilpun) yang penting ialah penghuni rumahnya. Karena itu marilah kita ziarah pada tanggal 15 Rajab, haul londot, Pati.

Tetapi betapapun dalam sistem kaum santri terdapat unsur kejawaan seperti tersebut di atas, namun di mata kaum abangan, kaum santri adalah pertama-tama anti Jawa dan bercorak kearab-araban Pelajaran agama hanya mereka pelajari dari kitab-kitab bahasa Arab. Karangan dalam bahasa lain, walaupun di bidang agama, kurang sekali mendapat penghargaan di kalangan kaum santri. Karena iu seorang kiai (yang mampu) jika hendak menyatakan pikirannya secara tertulis dan jika hendak serius atau biar diperhatikan santrinya, ia akan menulisnya dalam bahasa Arab. Selain tidak mau menulis dalam bahasa Jawa atau pun bahasa lainnya, kiai-kiai ini juga tidak merasa perlu menerjemahkan kitab-kitab pelajaran agama yang sulit-sulit itu ke dalam bahasa Jawa, padahal ini sangat perlu bagi kalangan umat yang berkeinginan dapat memahami isinya. Yang melakukan hal itu –bukan dalam bahasa Jawa, tetapi dalam bahasa Indonesia- hanya kaum reformis, khususnya Muhammadiyah dan Persis.

Segi anti Jawa lainnya dari sistem nilai santri adalah dalam bidang Kesenian ini tidak saja disebabkan dalam kitab "Sullam-u 'l-Tawfîq" terdapat ajaran mengenai apa yang dinamakan "malahi", yang pasti mengenal kepada alat-alat musik Jawa seperti gamelan, atau kesenian lainnya seperti wayang, ketoprak, wayang wong, dan lain-lain tetapi juga terasa sekali karena kesenian tersebut banyak berbau Jawa asli dengan di sana sini terdapat unsur Animisme dan Hinduisme.

Sejalan dengan kearaban yang ada dalam. kitab-kitabnya (sumber-sumber untuk mempelajari agama), maka dalam kesenian pun kaum santri juga menerima dengan antusias dan rnenyenangi kesenian yang berbau Arab. Yang paling umum mereka

tampilkan adalah qasidah-qasidah, rnengenai kehidupan Nabi seperti karangan Diba'î dan Barzanjî. Yang 1ebih tinggi tingkatannya adalah gambus, yaitu musik Arab mana saja, termasuk yang paling mutakhir seperti yang di Mesir dengan Ummi Kultsumnya. Perkumpulan gambus sebagai kesenian santri ini banyak terdapat di Jawa, yang terkenal antara lain al-Wardah dan al-Wathon dari Surabaya (nama-nama perkumpulan gambus selalu dalam bahasa Arab).

Akkir-akhir ini muncul jenis baruyang lebih “maju”, yaitu samrah. Samrah adalah seni musik juga, tapi sudah bercampur dengan unsur-unsur lain, khususnya tarian, dan umumnya hanya dilakukan oleh gadis-gadis. Tidak perlu dikatakan bahwa pertumbuhan kesenian ini evolusioner sekali sehingga sekalipun banyak segi-segi yang bertentangan dengan pelajaran-pelajaran dalam "Sullam-u 'I-Safînah,” namun kenyataannya diterima juga tanpa banyak persoalan.

Segi lain yang membedakan kaum santri dari lainnya adalah dalam hal pakaian. Meskipun akhirnya songkok dianggap sebagai simbul kebangsaan, terutama berkat propaganda Bung Karno, tetapi tutup kepala itu bagaimanapun sampai saat ni masih tetap secara umum dianggap sebagai pakaian kaum santri. Lebih khusus lagi ialah sarung, sehingga kaum santri juga sering diejek sebagai "kaum sarungan” sebagaimana pernah dilontarkan oleh Hadi Subeno, seorang tokoh abangan yang anti santri dan pernah menjabat sebagai Gubernur Jawa Tengah serta pernah pula menjadi ketua umum Partai Nasional Indonesia. Songkok dan sarung adalah simbul kaum santri, lebih-lebih di pesantren, meskipun sekarang sudah mulai banyak santri yang buka kepala dan bercelana.

Bagian Kedua:

KIPRAH PESANTREN

Tasawuf dan Kiprah Pesantren di dalamnya

Pertumbuhan dan Perkembangan Tasawuf

Seorang Muslim hampir dapat dipastikan akan mengatakan bahwa ajaran agamanya dimulai dengan kalimat *Lâ ilah-a illa 'l-Lâh* yang artinya "tidak ada tuhan melainkan Allah". Perkataan "Allah" sendiri berarti "Tuhan" (dengan huruf besar), yaitu Tuhan yang sebenarnya. Maka dengan suatu penafsiran, kalimat tersebut akan berarti "tidak ada tuhan melainkan Tuhan yang sebenarnya itu sendiri". Bersamaan dengan kalimat *Muhammad-un rasûl-u 'I-Lâh* yang berarti "Muhammad adalah utusan Allah". Kalimat pertama itu membentuk dua kalimat persaksian atau *syahâdah* yang wajib diucapkan dengan lisan dan diyakini dalam hati oleh setiap orang yang hendak menyatakan diri memeluk atau masuk Islam. Biasanya kedua kalimat itu ditambah dengan perkataan "saya bersaksi", sehingga akan berbunyi, “Saya bersaksi bahwa tidak ada tuhan melainkan Allah, dan saya bersaksi bahwa Muharnmad adalah utusan Allah" (*Asyhadu an-lâ ilâh-a illa 'I-Lâh, wa asyhadu anna Mukammad-an rasûl-u 'I-Lâh*).

Dengan kata lain seorang Muslim akan mengatakan bahwa pokok pangkal agamanya adalah ajaran *tawhîd* atau pengesaan Tuhan, suatu monoteisme yang keras dan tidak mengenal kompromi. Sepanjang ajaran al-Qur'ân, *tawhîd* adalah inti ajaran dan agama yang dianut para rasul dan nabi sepanjang zaman. Akan tetapi juga ada petunjuk bahwa yang pertama mengemukakan ajaran *tawhîd* itu dengan jelas dan sitematis adalah Nabi Ibrahim yang kelak mewariskan agama-agama monoteistis utama. Tiga di antaranya tetap hidup sampai sekarang, yaitu Yahudi, Kristen, dan Islam. Di kalangan bangsa Arab sebelum Nabi Muhammad, agama Nabi Ibrahim ini juga sudah dikenal, khususnya oleh penduduk kota Makkah suku Quraisy. Para pengamal agama itu disebut "orang-orang *hanîf* atau *hunafa’”,* yang berarti orang-orang yang memelihara dan memegang teguh kebenaran. Muhammad yang kelak menjadi nabi itu termasuk seorang *hunafa'*.

Dalam menjalankan misinya Nabi Muhammad sering menegaskan bahwa beliau hanyalah menyerukan kepada umat manusia agar kembali memegang teguh pokok ajaran agama para nabi sebelumnya, khususnya ajaran agama Nabi Ibrahim.

Kontinuitas yang konsisten antara agama Muhammad dengan agama para nabi itu antara lain ditegaskan dalam (Q.S. al-Syûrâ/42: 13, *"Allah telah menciptakan bagi kamu sekalian agama sebagaimana yang diajarkan-Nya kepada Nuh dan yang Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) serta yang Kami ajarkan kepada Ibrâhîm, Mûsâ, dan ‘Îsâ*, yaitu hendaknya kamu sekalian berpegang teguh kepada agama (yang murni) dan janganlah berpecah belah! Sungguh berat bagi para penyembah berhala (musyrikin) apa yang engkau serukan ini. Tuhan menarik kepadaNya siapa saja yang Dia kehendaki, dan Dia menunjukkan jalan kepada agama-Nya siapa saja yang mendekati-Nya."

Bertitik tolak dari ajaran dan semangat *tawhîd* itu, maka tidaklah mengherankan bahwa risalah atau misi Nabi Muhammad diliputi oleh perjuangan yang sangat gigih memberantas setiap bentuk syirik atau politeisme, terutama sebagaimana diwujudkan dalam agama penyembahan berhala penduduk kota Makkah. Sebagaimana diketahui dalam sejarah, pertentangan sengit antara *tawhîd* dan syirik itu memaksa Nabi Muhammad beserta para pengikutnya meninggalkan Makkah dan pindah ke Yatsrib yang kemudian diganti nama Madînah (artinya kota atau tempat peradaban). Dengan hijrah itu Nabi Muhammad memulai karier baru. Pertentangan dengan kaum Musyrik Makkah berkembang menjadi peperangan-peperangan yang berlangsung selama hampir sepuluh tahun, yang akhirnya secara mutlak dlmenangkan kaum Muslim.

Hal yang sudah menjadi pengetahuan umum itu dikemukakan di sini dengan maksud memberi gambaran betapa sentralnya ajaran *tawhîd* dalam keseluruhan sistem agama Islam. Bagaimana wujud *tawhîd* itu di zaman Nabi Muhammad sendiri adalah sesuatu yang hanya dapat diketahui dengan studi cermat tentang ajaran-ajaran dalam kitab suci dan sunnah atau tradisi serta sejarah Nabi. Akan tetapi pada masa sekarang kaum Muslim lebih mengenal ajaran *tawhîd* itu melalui karya-karya para sarjana ilmu kalam atau teologi Islam, terutama skolastisisme Asy'âri (Abu 'l-Hasan ‘Alî al-Asy'ârî). Ahli kalam ini merumuskan kepercayaan, khususnya tentang ajaran *tawhîd* dalam Islam, secara sistematis dengan menggunakan cara berpikir filsafat Yunani, terutama filsafat Aristotelianisme. Maka sekarang ini kaum Muslim di selurah dunia, terutama golongan ortodoks atau sunni (ahlus sunnah) berpedoman pada Asy'ârisme dalam hal pokok-pokok kepercayaan yang dinamakan ilmu *tawhîd.* Ilmu *tawhîd* ini sering disebut ilmu *kalam*, ilmu *'aqa'â’id,* dan ilmu *ushuluddîn.*

Dalam teologi Asy'ârî sangat ditekankan ajaran bahwa Tuhan adalah transendental, yaitu mengatasi dan terpisah dari apa pun yang merupakan ciptaan-Nya. Perincian tentang sifat-sifat Tuhan yang dua puluh mencakup sifat *mukhâlafat-u li '1 hkawâdits-i,* bahwa Tuhan berbeda dari seluruh makhluk atau alam ciptaan-Nya. Ayat-ayat al-Qur'ân yang menjadi pusat perhatiannya adalah ayat-ayat yang menegaskan transendentalisme itu. Seperti Q.s., al-Syura/42: 11, *"Tiada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dialah Yang Maha Mendengar dan Maha Melihat."*

Kemudian Q.s., al-Ikhlâsh/112: *4, "Dan tidak ada seorang pun yang sebanding dengan Dia."* Juga Q.s., al-An'âm/6: 102-103, *"Itulah Allah, Tuhanmu sekalian. Tidak ada tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Pencipta segala sesuatu; maka sembahlah Dia. Dia adalah Pemelihara segala sesuatu. Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata,* sedanghan Dia dapat melihat segala penglihatan itu. Dia adalah Zat Yang Maha Lembut lagi Maha Mengetahui".

Karena itu, syeikh Muhammad bin 'Abd-u 'l-Wahhâb, pemimpin gerakan di Jazirah Arabia pada abad lalu yang menganjurkan umat Islam kembali pada faham salaf atau asli, mengatakan bahwa *tawhîd* tidaklah cukup hanya rnenyatakan atau meyakini bahwa hanya ada satu Tuhan yaitu Allah, Pencipta Alam Semesta. Pengakuan dan Keyakinan ini memang bisa dinamakan *tawhîd*, tetapi hanya *tawhîd rubûbiyah*, dan sudah dikenal serta dianut oleh orang-orang Makkah masa Jahiliyah. Ini digambarkan dalam Q.s., al-'Ankabût/29: 61, *"Dan jika engkau tanyakan kepada mereka (orang-orang kafir Makkah): 'Siapakah yang menciptakan langit dan bumi serta mengatur perjalanan matahari dan bulan?'Mereka akan menjawab: "Allah!" Namun mengapa mereka berpaling juga dari kebenaran?"*.

Justru orang-orang Makkah yang menganut tawhîd rubûbiyah itulah yang akhirnya berhadapan dengan Nabi Muhammad dalam peperangan-peperangan. Karena itu, Nabi Muhammad membawa ajaran yang lebih daripada sekedar tawhîd rubûbiyah, yaitu tawhîd ulûhiyah. Dalam *tawhîd ulûhiyah* ini semangat *tawhîd* tidak hanya berupa pengakuan bahwa Allah adalah satu-satunya Pencipta langit dan bumi, tetapi juga meliputi keyakinan bahwa hanya Allahlah yang patut disembah, sebab hanya Dia yang memiliki sifat-sifat keilahian di alam ini, sebagian atau seluruhnya.(1) Jadi merupakan suatu penegasan sifat-sifat Tuhan yang serba transendental. Dan ternyata pada orang-orang Makkah tersebut *tawhîd rubûbiyah* saja masih memungkinkan adanya praktek-praktek pemujaan pada selain Tuhan. Mereka menyembah berhala karena beranggapan bahwa berhala itu bisa menjadi perantara untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Sehingga mereka terjatuh pada dosa syirik, dosa paling besar yang tidak akan diampuni oleh Tuhan.(2)

Bahwa inti ajaran al-Qur'ân adalah tawhîd merupakan sesuatu yang tldak boleh diragukan. Tetapi bagi kaum sufi, al-Qur'ân tidak hanya memuat ajaran-ajaran yang mengisaratkan bahwa Tuhan adalah serba *transcendental*. Justru banyak ayat yang memberikan Keterangan-keterangan yang menunjukkan bahwa Tuhan adalah serba *immanent*, senantiasa hadir bersama hamba-Nya dan selalu *maujûd* di mana-mana. Ayat-ayat berikut ini merupakan tumpuan pandangan hidup kaum sufi: *"Dan jika hambaku bertanya kepadamu (Mukammad) tentang Diriku, maka (katakanlah) bahwa sesungguhnya Aku ini dekat"* (Q.s., al-Baqarah/2: 186), "*...dan kami (Tuhan) lebih dekat kepadanya (manusia) daripada urat lehernya sendiri"* (Q.s., Qâf/ 50: 16), "*Dan kepunyaan Allahlah baik timur maupun barat, maka kemana pun kamu*

menoleh, di sanalah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmatnya) dan Maha Mengetahui" (Q.s., al-Baqarah/ 2: 115), dan "*Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin. Dia mengetahui segala sesuatu. Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian bertahta di atas 'Arsy. Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar darinya serta apa yang turun dari langit dan apa yang naik membumbung kepadanya. Dia beserta kamu di mana pun kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."* (Q.s., al-Hadîd/ 57: 3-4).

Ajaran ilmu kalam tentang *'mukhâlafat-u li 'l-hawâditsi"* yang serba transendental dengan sendirinya juga melahirkan penegasan bahwa antara Tuhan dan manusia terdapat perbedaan dan "pembedaan" yang mutlak. Tetapi, dalam al-Qur'ân terdapat ayat yang dapat ditafsirkan sebagai sangkalan atas hal itu*: "Dan Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku menciptakan manusia dari tanah. Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya ruh (ciptaan)Ku, maka hendaklah kamu tunduk bersujud kepadanya."* (Q.s., Shâd/38: 71-72). Menurut al-Jillî, seorang sufi murid Ibn 'Arabî, dari ayat tersebut bisa ditarik kesimpulan bahwa Tuhan memanifestasikan dirinya melalui setiap orang, tidak terbatas kepada 'Îsâ al-Masîh saja sebagaimana dikatakan dogmatika Kristen.(3)

Tentang petunjuk bahwa Tuhan bersifat *immanent* dalam alam, selain dapat disimpulkan dari ayat-ayat al-Qur'ân tersebut dan banyak lagi ayat-ayat yang lain, juga memperoleh penegasan dari sebuah Hadîts Qudsi—firman Allah yang lafalnya dari Nabi Muhammad—yang menyatakan: "*Aku adalah hasanah yang tersimpan; dan Aku inginkan agar diketakui, rnaka Aku ciptakan alam semesta*."(4) Dan banyak lagi bahan-bahan yang digunakan oleh kaum sufi sebagai sumber dan dasar ajaran-ajaran tasawuf.

Pada masa Nabi Muhammad sendiri, dan selama satu abad sepeninggal beliau, dunia Islam belum mengenal adanya kaum sufi, kaum mutakallimîn atau ahli kalam, maupun ahli hukum fiqh. Sebab, pada saat itu kaum Muslim masih merupakan suatu masyarakat etika yang berlandaskan doktrin-doktrin yang jelas tentang Tuhan, Hari Kemudian, serta kewajiban-kewajiban keagamaan yang praktis. Tetapi dengan semakin meningkatnya kegiatan intelektual dan semakin dikenalnya cara-cara pembahasan filosofis telah melahirkan paling tidak dua hal penting. Pertama, sistem hukum yang terorganisasikan, dan kedua teologi yang sistematis. Maka melalui suatu proses yang sejajar dan oleh sebab kewajaran serta keperluan adanya faktor pengimbang atas rasionalisasi lahiriyah daripada agama itu, persepsi keagamaan yang intuitif menjadi semakin peka dan sadar-diri. Usaha-usaha dari kaum asketik dan zuhud yang telah ada sebelumnya untuk memperoleh kesempurnaan etis tidak ditinggalkan samasekali, bahkan berangsur-angsur dimurnikan dan

ditransformasikan. Cita-cita etis yang dinyatakan melalui ajaran "*takhallaqû bi aklâq-i 'l-Lâh*" (berbudi-pekertilah kamu dengan budi-pekerti Tuhan) tidak lagi terpuaskan dengan hanya melaksanakan aturan-aturan yang dipaksakan dari luar, tetapi menuntut adanya keserasian dengan makna pengalaman ruhani yang mendalam dan nyata.(5)

Hubungan antara tasawuf dengan kedua cabang ilmu-ilmu keislaman lainnya, yaitu ilmu kalam dan ilmu fiqh atau syari'ah memang tidak senantiasa harmonis. Tetapi harus dikatakan di sini bahwa pada awalnya perbedaan antara ketiga cabang ilmu itu, terutama antara tasawuf dengan kalam, lebih terletak pada masalah tekanan daripada isi ajaran. Selain persoalan transendentalisme, ilmu kalam juga lebih mengutamakan pemahaman masalah-masalah ketuhanan dalam pendekatan yang rasional dan logis. Ilmu kalam adalah kategori-kategori rasional dari *tawhîd*, dan bersama syari'ah membentuk orientasi keagamaan yang lebih bersifat eksoteris.

Sedangkan tasawuf sangat banyak menekankan pentingnya penghayatan ketuhanan melalui pengalaman-pengalaman nyata dalam olah rohani (*spiritual exercise*) yang mengutamakan intuisi. Jadi merupakan orientasi keagamaan yang lebih esoteris. Berbeda dengan ilmu kalam yang melahirkan rumusan rasionalistik yang bersifat universal dan—karenanya—stabil tasawuf lebih merupakan kumpulan perilaku daripada rumusan doktrin-doktrin. Tasawuf ini seringkali bersifat sangat pribadi sehingga tidak stabil.

Dikatakan bahwa perbedaan itu lebih terletak pada masalah tekanan daripada isinya, sebab baik ilmu kalam maupun ilmu tasawuf keduanya berpangkal tolak pada kalimat syahadah *Lâ ilâh-a illa 'I-Lâh*. Tasawuf memulai dengan pertanyaan apa sesungguhnya makna terakhir dari rumusan ajaran dasar agama Islam itu. Menurut kaum sufi, dari kalimat syahadat itu dapat disimpulkan bahwa kenyataan yang benar atau *al-Haqq* hanyalah Tuhan semata, sedangkan selain Dia hanyalah nisbi belaka. Kaum sufi bertujuan untuk sampai pada *al-Haqq* itu, yang dapat dilakukan dengan hanya mencontoh perihidup Nabi Muhammad yang merupakan prototipe kehidupan ruhani dalam Islam. Tidak ada kelompok dalam masyarakat Islam yang begitu bergairah dan bersungguh-sungguh meniru kehidupan Nabi seperti kaum sufi ini. Tidak saja mereka menjalankan kehidupan sehari-hari menurut sunnah Rasul, tetapi mereka juga menempuh jalan dalam mencari pengalaman ruhani yang ukuran sempurnanya adalah mi'raj Nabi. Bahkan sufisme dapat dikatakan sebagai pengejawantahan dari ajaran tentang *ihsân*, salah satu dari tiga serangkai ajaran Islam, yaitu Islam sendiri, iman, dan ihsan. Esoterisme sufi adalah. perwujudan dari sabda Nabi sendiri bahwa *ihsân* adalah keadaan dimana ketika kita menyembah Allah seolah-olah kita melihatNya, dan kalau pun kita tidak melihatnya maka Dia yang melihat kita. Apa yang diajarkan oleh tasawuf tidak lain adalah bagaimana menyembah Allah dengan suatu kesadaran penun bahwa kita berada di dekat-Nya

sehingga kita “melihat”-Nya atau bahwa Dia senantiasa mengawasi kita dan kita senantiasa berdiri di hadapan-Nya.(6)

Tetapi sekalipun sufisme mendasarkan ajaran-ajarannya pada al-Qur'an dan al-Sunnah, khususnya dalam soal-soal doktrin, namun tidak dapat dipungkiri bahwa dalam perkembangannya esoterisme Islam ini menerima, atau barangkali lebih tepat memasukkan, unsur-unsur asing dari luar. Hal ini terjadi karena adanya kontak antara kaum Muslim dengan bangsa-bangsa taklukannya di Syria dan Persia yang dalarn beberapa hal, khususnya di bidang filsafat, lebih dulu maju daripada kaum Muslim sendiri. Unsur asing yang banyak disebut sangat mempengaruhi dunia sufisme adalah neo-platonisme, gnotisisme, moonisme, faham inkarnasi, dan bahkan animisme, panteisme, dan politeisme. Keberadaan unsur-unsur asing dalam tasawuf ini membuat para orientalis dalam membahas tentang tasawuf sering mengesankan ketidak-aslian sufisme sebagai berasal dari Islam. Kesan serupa itu banyak dirasakan oleh para ahli di kalangan Islam sendiri, termasuk di antaranya Prof. Dr. Hamka? Beliau menganggap kesan itu merupakan bias dari Kristen Barat. Seperti yang tercermin dalam ucapan R.A. Nicholson: "Memang benar anggapan bahwa kaum sufi adalah pembahas-pembahas al- Qur’an bersifat esoteris, tetapi menurut pendapat saya tidaklah benar jika dikatakan bahwa sufisme adalah hasil yang murni dari pembahasan Qur'ani".(8)

Tidak semua kalangan orientalis beranggapan demikian. Dalam hal ini H.A.R. Gibb mengemukakan pendapat yang agak berbeda: "Tetapi sebagaimana jelas tidak benar,jika dikatakan bahwa teologi Islam adalah semata-mata filsafat Yunani berbaju Islam, demikian pula adalah tidak benar anggapan bahwa sufisme adalah semata-rnata mistisisme Kristen dan gnostik dalam pakaian Islam. Teologi Islarn menggunakan filsafat Yunani untuk menjabarkan susunannya yang rasioral atas dasar postulat-postulat al-Qur'ân; dengan cara yang sama sufisme yang karena dengan kuat mendasarkan dirinya pada ilham-ilham intuitif dari al-Qur'ân, memasukkan cukup banyak pengalaman Kristen dan penggambaran gnostik ke dalam bentuk-bentuk ekspresinya sepanjang hal itu dapat disesuaikan dengan sikap-sikap keagarnaan yang asasi."(9)

Tetapi agaknya ekses-ekses yang timbul baik karena pengaruh langsung maupun tidak langsung dari unsur-unsur luar itu tidak seluruhnya dapat dicegah. Tekanan ajaran tasawuf pada aspek imanensi Tuhan telah memungkinkan terbukanya pintu bagi masuknya faham-faham panteisrne. Begitulah, maka Bayâzid Bustâmî dari Persia, disebabkan fahamnya tentang *fanâ'* (terleburnya diri pribadi dalam Tuhan) dan *baqâ' (mengekalnya* diri pribadi dalam kesatuan dengan Tuhan) berseru dengan kalimat *Subhânî* (Maha Suci Aku) yang dimaksudkan sama dengan seruan *Subhân-a ‘1-Lâh* (Maha Suci Allah), sebab telah terjadi identifikasi dirinya dengan Allah. Dan faham *hulûl* (inkarnasi) pada al-Hallaj yang termashur menyebabkan ia

memaklumkan dirinya sebagai Kebenaran dengan ucapannya yang terkenal *Ana 'I-Haqq (Akulah* Kebenaran atau Tuhan). Untuk keyakinannya ini dia harus membayar tebusan dengan hukuman mati di tangan seorang penguasa penganut teologi Islam ortodoks *(Ahl-u 'I-Sunnah).* Dan seorang sufi dari Mesir bernama Dzun Nûn memperkenalkan ajaran tentang *ma'rifah,* pengetahuan yang diperoleh melalui ekstase yang berbeda samasekali dengan *'ilmu* yang berarti pengetahuan intelektual dan tradisional biasa. Ketika ditanya bagaimana dapat mengetahui Tuhan, dia menjawab: "Aku mengetahui-Nya melalui Dia sendiri.”(10) Dia sangat terkesan dengan sebuah ungkapan: "Siapa yang telah mengenal dirinya maka dia telah mengenal Tuhannya."

Sebetulnya ekses-ekses tersebut ada dalam rangkaian suatu susunan ajaran dan faham yang sangat kompleks dan sulit dipahami. Agaknya tekanan yang berlebihan pada kemampuan intuisi pribadi dalam mengenali Tuhan telah memberi peluang bagi tumbuhnya dorongan-dorongan subyektif untuk menemukan dan mengemukakan cara-caranya sendiri dalam menjalankan amalan ruhani. Maka tidak mengherankan kalau kemudian tasawuf dalam perkembangannya memiliki banyak kelompok dan aliran, sehingga tak terkendalikan lagi. Sikapsikap yang berlebihan dan tingkah-laku aneh sering merupakan cciri menonjol pada para pengamal tasawuf, sehingga mereka juga disebut kaum *ghuraba'* (orang-orang yang berkelakuan aneh). Tidak jarang ditemukan adanya amalan-amalan kesufian yang sesungguhnya tidak lebih daripada penyalahgunaan kelemahan manusia saja.

Bentuk yang sangat populer dari ekses sufisme adalah praktek-praktek pemujaan kepada para wali. Memang dalam al-Qur'ân banyak terdapat keterangan tentang wali Allah atau teman dan kekasih Allah. Tetapi menurut faham Mu'tazilah yang sangat rasionalistik itu, semua orang Islam yang taat kepada Tuhan adalah wali yang dikasihi-Nya. Sedangkan dalam dunia kaum sufi, wali adalah seorang dengan karunia Tuhan yang khusus sehingga ia mempunyai kelebihan atas orang lain berupa *karamah* atau "keramat". Sebagai kemampuan melakukan tindakan-tindakan supranatural, karamah adalah bukti kebenaran seorang wali yang dianggap sebanding dengan mu'jizat bagi seorang Nabi. Karamah itu merupakan penunjang bagi klaim seorang wali selaku penerus tugas Nabi memelihara dan mungkin mengembangkan ajaran-ajaran keagamaan. Dari situ juga timbul ajaran tentang adanya kemampuan para wali untuk memberi berkah kepada orang lain, baik semasa hidup maupun sesudah meninggal dunia. Ajaran ini mendorong tumbuhnya kebiasaan mengagungkan makam orang-orang suci yang kemudian dijadikan tempat perantara dalam berdo'a. Bahkan tidak jarang dijadikan tempat tumpuan harapan bagi orang-orang yang memiliki ambisi tertentu. Bagi orang-orang yang mempercayainya, otoritas seorang wali tidak boleh dipertanyakan atau diragukan. Maka sering seseorang yang dianggap memiliki kekuatan-kekuatan gaib akan dengan mudah diangkat sebagai wali yang tidak mungkin melakukan kesalahan. Keadaan itu sering

menimbulkan kesulitan dalam membedakan antara seorang eksentrik yang berkelakuan aneh-aneh dengan seorang yang benar-benar mengalami ekstase karena ma'rifah.

Dalam keadaan inilah terjadi jurang pemisah yang semakin dalam dan jauh antara ilmu kalam (teologi) dengan ilmu fiqh (hukum) yang mendasarkan diri pada akal dan menggunakan dialektika di satu pihak dengan ilmu tasawuf yang mengutamakan intuisi dan pengalaman ruhani di pihak lain. Dengan begitu kaum sufi banyak membangkitkan oposisi dari pihak kaum ortodoks. Yang mula-mula menjembatani antara keduanya adalah seorang pemimpin sufi sendiri, al-Qusyayri. Bukunya yang terkenal, *Risâlah,* merupakan tesis yang menjadi landasan usaha-usahanya melakukan rekonsiliasi antara kesalehan resmi dengan kesalehan mistik, dan antara kehidupan rasional dengan kehidupan intuitif.

Tidak lama sesudah al-Qusyairî tampillah Imam al-Ghazâlî meneruskan usaha pendabulunya itu. Melalui ajaran-ajarannya, 1lmu kalam akhirnya membuat keputusan yang menentukan untuk menjamin adanya tempat bagi segi emosional dalam agama pada keseluruhan sistem teologi ortodoks atau Ahlussunnah. Bukunya *Ihyâ' 'Ulûm-u 'I-Dîn* merupakan seruan bagi dihidupkannya kembali tasawuf. Dia tidak memusuhi prinsip-prinsip hukum Islam, tetapi menafsirkan kembali hukum itu sebagai sarana dan petunjuk bagi ruhani untuk memperoleh keselamatan dengan memperoleh bagian dalam rahasia Ilahi. Ini hanya didapat dengan melalui kerinduan dan kecintaan sepenuhnya kepada Allah.(11)

Demikan besarnya peran Imam al-Ghazâlî dalam memberikan penyelesaian pada sebagian besar pertikaian faham di kalangan kaum Muslimin, sehingga dia memperoleh gelar *Hujjat-u '!-lslâm yang* bisa diartikan "argumentasi Islam" atau "pembela lslam." Selain berhasil menyelesaikan sebagian besar pertentangan antara ilmu kalam dan ilmu tasawuf, Imam al-Ghazâlî juga sangat berjasa dalam menyatukan kaum Muslim di seluruh dunia di bidang teologi. Berkat pembelaan-pembelaannya maka faham skolastik Asy'ârî mendapat tempat yang pemanen dalam sistem ajaran lslam sampai hari ini.

Meskipun demikian, pemikiran-pemikiran Imam al-Ghazâlî ini bukannya tidak mendapat tantangan. Sekalipun dia sendiri menggunakan metode-metode filsafat dalam pembahasan-pembahasannya tetapi dia menulis buku yang sangat mengecam para ahli filsafat, yaitu buku *Tahâfut-u ‘l-Falâsifah (Pengrusakan Para filsuf).* Hal ini mendapat kecaman dari Ibn Rusyd, dan dijawabnya dengan buku *Tahâfut-u 'I-Tahâfut (Pengrusakannya Buku Pengrusakan),* suatu polemik yang sampai saat ini masih berlangsung.

Kecaman paling berpengaruh terhadap pemikiran al Ghazâlî ini adalah yang datang dari Ibnu Taymiyah, seorang ulama yang banyak mengilhami pergerakan pembaruannya Muhammad 'Abduh di Mesir. Kecamannya terutama ditujukan pada pandangan hidup al-Ghazâlî yang sangat mementingkan kehidupan asketik atau zuhud sehingga menjadikan sesorang mengasingkan diri dari kehidupan duniawi *('uzlah).* Dalam hal ini Hamka mengatakan: "Sangatlah berbeda pandangan hidup Ibnu Taymiyah dengan pandangan hidup Imam al-Ghazâlî, meskipun keduanya sama-sama bertasawuf. Tasawuf al-Ghazâlî seakan-akan menolak hidup, takut menempuh hidup, lalu menyisihkan diri, sehingga kadang-kadang tidak mempedulikan apa yang ada di kiri-kanannya. Sebagaimana ditulis oleh Dr. Zakî Mubârak: "Pada masa hidupnya al-Ghazâlî, Dunia Islam sedang ditimpa malapetaka, yaitu mendapat serangan hebat dari kaum Salib. Beberapa negeri telah dibakar musnah dan beribu-ribu penduduk telah terbunuh, namun al-Ghaâlî tenggelam dalam khalwatnya."(12)

Sekarang ini sikap Dunia Islam terhadap tasawuf seolah-olah terbagi dua, ada yang lebih berorientasi kepada Imam al-Ghazâhî dan mereka yang lebih berorientasi kepada Ibnu Taymiyah. Mungkin tidak bisa dibuat garis pemisah yang tegas antara keduanya, tetapi perbedaan tekanan orientasi itu sangat jelas terasa. Prof. Dr. Hamka misalnya, adalah seorang "pengikut" Ibnu Taymiyah. Tetapi beliau masih sangat menghargai karya-karya Imam al-Ghazâhî dan ajaran-ajaran esoterik Islam pada umumaya. Sedangkan para kiai di pesantren, meskipun sebagaian besar bisa dipastikan mengenal ajaran-ajaran Imam al-Ghazâlî, tetapi tidak dapat dikatakan bahwa setiap kiai bersikap setuju, apalagi mengamalkan ajaran-ajaran tarekatnya.

Yang menarik adalah, sampai saat itu negara yang secara resmi melarang amalan tarekat hanyalah Kerajaan Saudi Arabia dan Republik Turki. Namun, alasan pelarangan kedua negara ini berlawanan; Saudi Arabia melarang tasawuf karena dinilai bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam murni (puritanisme ortodoks), sedangkan Turki melarangnya karena bertentangan dengan faham hidup modern (sekularisme). Suatu pertemuan yang cukup ironis mungkin antara kedua ekstremitas gaya hidup yang menguasai kaum Muslimin di dunia. Mungkin lebih tepat dikatakan bahwa ajaran-ajaran Muhammad bin 'Abd-u 'l-Wahhâb (di Saudi Arabia) sangat anti-sufisme dan tarekat karena adanya praktek-praktek pada tasawuf yang mengagungkan orang-orang saleh dan makam-makam mereka, meskipun bukan merupakan ajaran-ajaran asetik dan esoteris pada tasawuf. Sedangkan kaum Kemalis (Turki) lebih cenderung menilainya sebagai bentuk kekolotan saja, sebagaimana juga gejala-gejala keagamaan yang lain, sampai-sampai soal pemakaian huruf dan bahasa Arab.

***

Catatan Kaki

1. Lihat surat Muhammad bin 'Abd-u 'l-Wahhâb kepada Muhammad bin 'Abbâs, dikutip oleh Amin Said dalam bukunya *Sîrat-u 'l-lmâm al-Syaykh Muhammad bin 'Abd-u 'l-Wahhâb,* Beirut, 1385 H., hal. 92-96.
2. Q.s., al-Nisâ' / 4:48.
3. R.A. Nicholson, *Sufism*, dalam Sir Thomas Arnold dan Alfred Guillaume, *Teh Legacy of Islam*, Oxford, 1965, hal. 232.
4. K.H.A. Shohibul Wafa' Tadjul Arifin, *Mitâh-u 'sh-Shudur,* terjemah Prof. Dr. K.H. Abu Bakar Aceh, Bandung, 1970, hal. 16.
5. H.A.R Gibb, *Studies on the Civilization of Islam,* Boston, 1962, hal. 208.
6. Sayyid Husein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London, 1966, hal. 134.
7. Hamka,*Mengembalikan Tasawuf ke Pangkalnya,* Jakarta, 1973, hal. 8.
8. Sir Thomas Arnold dan A. Guillaume, *The Legacy*, hal. 212.
9. H.A.R. Gibb, *Op. Cit*., hal 208.
10. Sir Thomas Arnold dan A. Guillaume, *Op. Cit.,* hal. 215.
11. Von Grunebaum, *Medievel Islam, Chicago*, *1966,* hal. 137.
12. Hamka, *Op Cit.,* hal. 38.

Tasawuf di Pesantren-pesantren

Sudah menjadi fakta sejarah bahwa sufisme pernah mengalami penyimpangan dari sunnah yang sangat jauh. Tetapi tidaklah adil kalau kita hanya menimpakan tanggung jawab penyimpangan ini pada dunia tasawuf. Karena kita juga tidak bisa mengingkari jasa-jasa yang pernah diberikan kaum sufi kepada agama Islam. Pada saat kaum Muslim mengalami kemunduran dalam hal kekuatan politikdan militer, serta mundurnya kegiatan intelektual Islam pada abad-abad ke-12 dan ke-13, gerakan-gerakan sufilah yang memelihara jiwa keagamaan di Kalangan kaum Muslim. Mereka pulalah yang menjadi perantara bagi tersebarnya agama Islam keluar dari daerah Timur Tengah, terutama ke Asia Tenggara, termasuk Indonesia dan pedalaman Afrika. Para pedagang, pengembara, dan pengamal tasawuf merupakan juru tabligh utama penyebaran agama Islam ke daerah-daerah tersebut, baru kemudian tugas itu diteruskan dan diselesaikan oleh ulama-ulama ahli fiqh dan ahli kalam.

Bahkan, di beberapa tempat, seperti di India, struktur organisasi ggerakan tasawuf telah membentuk masyarakat setempat begitu rupa sehingga mendekati pola-pola yang ada di dunia Islam (Timur Tengah), dan ini sangat mendukung bagi penyebaran Islam selanjutnya. Di tempat-tempat yang ada pengikut tarekat hampir selalu bisa ditemukan suatu pondokan atau *zâwiyah* guna menampung para fakir yang hendak melakukan wirid atau suluk. *Zâwiyah* itu dalam perkembangannya berubah menjadi gilda-gilda dan pusat-pusat kegiatan ekonomi, sebagai pusat-pusat pendidikan, bahkan tidak jarang menjadi cikal bakal kekuatan politik yang besar pengaruhnya di kemudian hari.

Keadaan serupa juga berlaku di Indonesia. Pusat-pusat penyebaran Islam yang mula-mula, khususnya di Jawa seperti di daerah Ampel dan Giri, agaknya merupakan sambungan sistem *zâwiyah* di India atau Timur Tengan, yang kemudian berkembang menjadi pondok atau pesantren seperti yang kita kenal sekarang. Dianggapnya para tokoh penyebar ajaran Islam iitu sebagai wali yang keramat menunjukkan kuatnya pengaruh segi tasawuf dalam ajaran-ajarannya. Sebab? sebagaimana telah dikemukakan di atas, kepercayaan kepada wali merupakan bagian penting dalam rangkaian faham sufi.

Tentang bagaimana bentuk hubungan yang sebenarnya antara sufisme dengan mistik Jawa yang kemudian dikenal dengan kebatinan pernah menjadi bahan diskusi yang hangat di Indonesia.(1) Satu hal yang barangkali mendekati kepastian; yaitu bahwa pembawaan-pembawaan mistis pada orang Jawa khususnya dan orang Indonesia umumnya—yang merupakan warisan ajaran-ajaran agama Hindu-Buddha—telah membantu mematangkan kesiapan bangsa kita menerima kedatangan agama Islam melalui tasawufnya itu. Sebaliknya dalam perkembangannya, sufisme telah ikut

mempengaruhi ajaran-ajaran mistik setempat, sehingga terdapat perbendaharaan keislaman padanya. Memang dalam kenyataannya, ajaran-ajaran tasawuf merupakan bagian dari ajaran-ajaran Islam yang paling rnudah dan cepat menyesuaikan diri dengan unsur-unsur mistik setempat.

Tetapi, kalau kita lihat para pengikut tasawuf di pesantren-pesantren di Jawa, ternyata mereka tidak begitu paham dengan sastra mistik Jawa sendiri. Umumnya mereka tidak mengenal bacaan-bacaan mistik seperti yang dikenal dalam dunia kebatinan atau kejawen. Bahkan mereka memandang bacaan-bacaan itu dengan curiga. Dalam mengamalkan tasawuf ini mereka hanya bersandar pada sumber-sumber berbahasa Arab seperti yang diajarkan oleh kiai atau guru mereka.

Meskipun pesantren atau pondok merupakan perkembangan dari sistern *zâwiyah* yang dikembangkan kaum sufi, tetapi bukan berarti setiap pesantren merupakan pusat gerakan tasawuf. Pada saat ini pesantren lebih dikenal sebagai lembaga pendidikan dan pengajaran. Sedangkan yang melakukan peranan sebagai pusat gerakan tarekat (tasawuf) hanya sedikit. Lebih sedikit lagi adalah pesantren yang rnengkhususkan diri dalam bidang tasawuf sebagai objek pengajarannya. Sufisrne di Indoresia agaknya terbatas pada segi-segi yang praktis, sedangkan segi pemikiran kontemplatifnya sangat kurang. Karena itu perkataan “tarekat" (yaitu jalan atau ajaran bertasawuf yang bersifat praktis) adalah lebih dikenal daripada perkataan tasawuf, khususnya di kalangan para pengikut awam yang justru menjadi bagian terbesar dari pengikut tasawuf ini.

Buku Imam al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm-u 'I-Dîn* adalah yang paling banyak dipelajari ketika rnendalami ajaran-ajaran kesufian. Padahal, sebagaimana telah dikemukakan di atas, Ghazâhîisme dapat dikatakan merupakan "modus vivendi" antara rasionalisme ilmu kalam ortodoks atau sunni dan ilmu fiqhnya dengan intuisiisme kaum sufi. Karena pengaruh kuat dari kitab *Ihyâ'* itu maka boleh dikatakan tidak pernah ada eksesekses yang ditimbulkan kaum sufi di pesantren, baik dalam hal pengembangan ajaran-ajarannya maupun dalam amalan-amalannya. Kekuatiran terpisahnya tasawuf dari aqidah dan syari'ah Ahlussunnah wal Jama'ah memang selalu ada. Karena itu dalam salah satu kongresnya, NU—yang merupakan tempat bernaunguya sebagian besar gerakan tasawuf di Indonesia— merasa perlu membuat rincian tentang tarekat mana yang sah *(mu’tabarah)* dan mana yang tidak sah, sehingga yang tidak sah ini tidak boleh diamalkan. Cerita di sekitar Syeikh Siti Jenar lepas dari penilaian apakah tokoh itu historis ada ataukah sekedar mitologis, merupakan gambaran yang tajam tentang bagaimana sikap kaum sufi Indonesia, khususnya di Jawa, terhadap kecenderungan-kecenderungan yang heterodoks.

Dilihat dari adanya pertentangan potensial antara esoterisme dan eksoterisme, memang tampak adanya ketidakharmonisan antara mereka yang mendalami kesufian

dengan mereka yang menekuni syarî'ah. Bahkan, ketidakharmonisan ini kadang-kadang tercermin dalam hubungan antarpesantren atau antarkelompok sosial agama yang memiliki titik berat orientasi yang berbeda. Tetapi untuk menuduh bahwa gerakan tarekat di Indonesia lebih mementingkan tarekat daripada syari'ah adalah tidak tepat. Justru dalam beberapa hal para pengikut tarekat menerapkan ajaran-ajaran syari'ah dengan cara yang cukup berlebihan. Sebagai contoh, dalam lingkungan Islam Indonesia yang sebelumnya tidak mengenal cadar bagi kaum wanitanya, ternyata di daerah Tasikmalaya terdapat sebuah pusat gerakan tarekat yang mewajibkan para pengikut wanitanya mengenakan cadar.

Kaum sufi banyak mempunyai perumpamaan mengenai tidak dapat dipisahkannya ketiga unsur utama yang membentuk kebulatan agama Islam: *syarî'ah, tharîqah*, dan *haqîqah (syariat,* tarekat, dan hakekat). Ibarat buah kacang, *syarî'ah* adalah kulitnya, *tharîqah* adalah bijinya, sedangkan *haqîqah* adalah minyaknya yang sekalipun tidak tampak tetapi terdapat di mana-mana. Kacang tanpa ketiga unsurnya itu tidak akan tumbuh jika ditanam di ladang. Begitu pula tasawuf tidak akan memberi kegunaan ruhani jika tidak mencakup ketiga bagiannya yang integral tersebut. Imam Malik, salah seorang pendiri madzhab fiqh yang terkenal, mengatakan bahwa siapa yang mengamalkan fiqh tanpa bertasawuf maka dia adalah *fasiq* (tidak bermoral). Dan siapa yang bertasawuf tanpa mengamalkan fiqh maka dia adalah *zindiq* (menyeleweng), dan siapa menggabungkan keduanya maka dia telah berhaqiqah (menemukan kebenaran). Imam Syafi'i, imam madzhab yang banyak dianut umat Islam di Indonesia pernah menyatakan bahwa di dunia ini beliau sangat menyenangi tiga perkara: "...hidup lugu tanpa pura-pura, bergaul dengan sesama manusia dengan penuh budi, dan mencontoh cara hidup ahli tasawuf."(2)

Perkataan para Imam Madzhab itu bagi kaum sufi merupakan penegasan adanya keterkaitan antara segi lahir dengan segi batin, antara *syarî'ah* dan *tharîqah.* Hanya orang yang dapat berjalan di tanah datar yang akan dapat mendaki gunung tinggi. Maka hanya orang yang telah cukup *syarî'ah*nya yang akan dapat memasuki dunia *tharîqah.* Dengan *tharîqah* yang sempurna mereka akan memperoleh *ma'rîfah,* yang selanjutnya akan mengantarkannya kepada *h*aqîqah. Begitulah mereka memberi tafsiran maksud sebuah Hadits Qudsi yang sangat terkenal di kalangan kaum sufi: *"Tidak ada sesuatu yang lebih Aku (Tuhan) sukai sebagai cara hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku daripada ibadah yang telah Kuwajibkan kepadanya. Dan hamba-Ku tidak akan berhenti menjalankan ibadah dengan ikhlas kepada-Ku sehingga Aku mencintainya. Dan jika Aku telak mencintainya, maka Aku adalah telinga dengan mana dia mendengar, mata dengan mana dia memandang, tangan dengan mana dia memukul dan kaki dengan mana dia berjalan."* Hadits ini bersama dengan dalil-dalil lainnya yang senada, baik dari Hadits maupun al-Qur'ân, tidak pernah dibawa pada penafsiran-penafsiran yang panteistis. Isinya sem-mata

menggambarkan betapa kemungkinan kedekatan seseorang kepada Allah yang hendak dicapai melalui penyucian diri.

Kekukuhan berpegang pada doktrin-doktrin ortodoks yang menjauhkan dunia tasawuf pesantren dari panteisme dan sebangsanya itu adalah berkat dijadikannya ajaran-ajaran Imam al-Ghazâlî sebagai pegangan pokok. Seperti telah dikatakan, berkat al-Ghazâlî, Asy'arisme sebagai teologi skolastik yang rasional bersama dengan faham fiqh yang cukup kaku dapat diterangkan keterkaitannya dengan sufisme yang fleksibel dan intuitif. Kesimpulannya, yang untuk kebanyakan kaum Muslim ddianggap final itu, sebenarnya merupakan pengalaman hidup al-Ghazâlî sendiri yang panjang dan penuh romantisme. Dengan penuh kesungguhan al-Ghazâlî mempelajari ajaran-ajaran para ulama di zamannya, tetapi dia merasa kecewa. Sebenarnya dia telah mencapai kedudukan yang terhormat sebagai juru penerang tentang kebenaran, tetapi ketidak mantapannya pada hakikat kebenaran itu telah merongrong pekerjaannya dan menyebabkan timbulnya konflik yang sangat pedih pada hati nuraninya. Tetapi dia harus mengalami dulu gangguan kesehatan yang memburuk sebelum dia cukup kuat untuk meninggalkan pekerjaannya selaku profesor di Baghdad dan mengundurkan diri ke Terusalem kemudian ke Damaskus untuk membaktikan dirinya bagi penyucian diri dan penghayatan cara hidup dan tujuan seorang sufi. Memang pada akhirnya dia kembali pada pekerjaan dunia sehari-hari, tetapi hal itu dilakukannya setelah berhasll menemukan kemantapan dalam ajaran-ajara tasawuf mendekatkan diri pada Allah SWT, yang dalam disiplinnya mengikuti jejak Nabi.(3)

Gerakan tasawuf muncul berupa perkumpulan-perkumpulan ttarekat. Tarekat atau *tharîqah* adalah aliran tentang jalan atau cara mendekatkan diri kepada Allah SWT. Tarekat tidak membicarakan segi filsafat dari tasawuf, tetapi membicarakan segi amalan atau prakteknya . Ada dua tarekat yang cukup terkenal di Indonesia, yaitu Qadiriyah dan Naqsyabandiyah. Tetapi, kedua tarekat itu umumnya telah menjadi satu.

Orang awam tentunya lebih cepat tertarik pada hal-hal yang bersifat praktis dari pada hal-hal yang bersifat ajaran. Karena itu, para pengikut tarekat biasanya kurang memahami seluk-beluk tasawuf dalam arti ajaran-ajaran dan faham-fahamnya. Mereka hanya mengetahui amalan-amalan tertentu sebagai mediator untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Bagi mereka tidak ada yang rumit dalam melakukan amalan-amalan ini, mereka diajari guru atau kiainya bacaan-bacaan suci dalam bahasa Arab, kemudian diharuskan mengamalkannya dalam waktu-waktu tertentu. Seperti umumnya kaum Muslim, bacaan suci atau wirid yang terpenting adalah kalimat *Lâ ilâh-a illa 'l-Lâh"*. Hanya saja bagi pengamal tarekat ini diajarkan tentang kaitannya dengan bacaan-bacaan lain. Bacaan wirid yang juga sangat penting adalah suatu kalimat yang merupakan pengukuhan tentang apa tujuan seorang sufi.

Kalimat itu bunyinya: "Ya Allah, Engkaulah tujuanku, ridla-Mu-lah keinginanku, maka karuniailah aku kecintaan-Mu dan ma'rifatMu."

Kiai atau guru yang dapat memimpin suatu gerakan tarekat adalah seorang sufi sendiri yang telah memperoleh ijazah atau limpahan wewenang untuk tugas itu dari guru atasannya dalam susunan mata rantai (silsilah) tarekat. Setiap pengikut tarekat harus mengetahui silsilah itu. Karena ajaran tarekat diyakini berasal dari Allah, maka tempat paling atas dalam silsilah itu adalah Allah sendiri, kemudian Malaikat Jibril yang bertugas menyampaikan kepada Nabi Muhammad selaku anak tangga ketiga, dan dari Nabi Muhammad diteruskan kepada salah seorang sahabatnya. Dari sahabat Nabi itu ajaran tarekat diwariskan bberturut-turut sedemikian rupa sehingga membentuk mata rantai atau silsilah yang berujung pada kiai atau guru tarekat kemudian kepada para pengikutnya.(4) Pengikut atau murid yang tidak diberi ijazah tidak diperkenankan meneruskan ajaran itu kepada orang lain. Pelanggaran ketentuan ini merupakan pengkhianatan.

Adanya silsilah dan ijazah itu merupakan akibat dari doktrin kerahasiaan. Doktrin itu bertitik-tolak dari ajaran bahwa sesungguhaya Nabi Muhammad datang ke dunia ini membawa dua macam ajaran, yaitu ajaran umum dan ajaran khusus. Yang umum adalah agama Islam sebagaimana dianut oleh kaum Muslim seluruhnya. Sedangkan yang khusus adalah berupa ajaran tentang bagaimana mendekatkan diri kepada Allah yang disampaikan Nabi kepada salah seorang sahabat yang berkenan di hati beliau. Tarekat atau cara Qadiriyah umpamanya, adalah ajaran khusus Nabi Muhammad yang disampaikan kepada 'Ali bin Abi Thalib, menantunya yang juga merupakan khalifah keempat. 'Ali mewariskan tarekat itu kepada anak-turunnya sehingga sampai kepada Syeikh 'Abd-u 'l-Qâdir Jailânî dari Baghdâd (1077-1166 M), seorang sufi yang terkenal. Tarekat-tarekat lainnya juga rnempunyai silsilah yang bersambung dengan salah seorang sahabat Nabi.

Permulaan seseorang menjadi anggota suatu perkumpulan tarekat adalah bai'at atau janji setia dengan guru. Dalam kesempatan janji setia itulah guru atau kiai menyampaikan “rahas” suluk amalannya. Setelah menerima rahasia suluk ini dia kini menjadi salah seorang *Ihwân* atau saudara sesama anggota perkumpulan. Di Indonesia, khususnya Jawa pemimpin tarekat itu disebut guru atau kiai. Di Timur Tengah mereka disebut *Mursyid* {Pernberi petunjuk), *murâd* (orang yang dikehendaki atau dicari), *syaykh* (syeikh, orang tua), *pir* (bahasa Persia, juga berarti orang tua). Pengikutnya disebut *murid* (orang Yang menuntut atau mencari kebenaran), *faqîr* (orang miskin, maksudnya miskin rohani sebagai lawan dari Allah yang bersifat *ghonî* yang berarti kaya). Sesungguhnya setiap orang adalah *faqîr* dalam arti memerlukan pertolongan Allah, juga disebut *darwisy* dalam bahasa Persia yang mempunyai arti sama dengan *faqîr*. Tetapi di pesantren-pesantren biasanya disebut saja “murid”. Hubungan *murâd-murîd* atau kiai-pengikut adalah sangat dekat dan

bersifat pribadi sebagai hasil rasa kebersamaan mereka dalam kelebihan dan kekhususan amalan atau wirid. Di Jawa Timur memasuki keanggotaan perkumpulan tarekat biasanya disebut mengikuti khususiyah (jadi ada sangkut-pautnya dengar. kerahasiaan tadi). Karena gerakan tarekat pimpinan seorang kiai sering meliputi daerah yang sangat luas, maka perlu diangkat wakil-wakil setempat yang disebut "badal" (pengganti) atau "khalifah" Guga berarti pengganti). Abah Anom dari pesantren Suryalaya umpamanya, beliau mempunyai lebih dari enam ratus khalifah atau badal yang tersebar di berbagai wilayah untuk melayani para muridnya dari kota Solo di timur sampai Singapura di barat.

Kepercayaan kepada wali menempati bagian yang sangat penting dalam sistem nilai kaum tarekat. Seorang guru tarekat seringkali dipandang memiliki kualitas-kualitas kewalian. Apalagi setelah meninggal, biasanya seorang guru tarekat akan secara langsung dianggap wali yang keramat sehingga makamnya banyak dikunjungi atau diziarahi orang-orang yang hendak meminta berkah. Lama kelamaan seorang wali, apalag makamnya, menjadi semacam *mysterium tremendum et fascinosum* yang memiliki daya tarik begitu kuat bagi kaun; Muslim awam. Hal ini membahayakan kemurnian *tawhîd* sehingga mengundang tantangan dari pihak kaum reformis, seperti Muhammadiyah, Persis, dan al-Irsyad. Dalam keadaan yang cukup ekstrim memang tidak mudah untuk membedakan kepercayaan seorang Muslim yang memuja wali atau makamnya dengan kepercayaan animisme primitif. Sebak dalam keadaan serupa itu magisme dalam baju agama atat. tasawuf sering tumbuh subur. Di kalangan Muslim awam, masih melekat anggapan bahwa seorang guru tarekat bisa diasosiasikan dengan perdukunan. Kiai tidak hanya bertugas memberi bimbingan ruhani (mursyid) saja, tetapi juga diharapkan mampu melakukan pekerjaan-pekerjaan magis seperti mengusir roh jahat atau setan, dan menyembuLkan orang sakit. Bahkan yang sangat umum seorang kiai dianggap bisa memberikan benda benda kesaktian atau azimat, talisman, rajah, dan seterusoya kiai kepada muridnya.

Kedudukan para wali sangat diperkokoh oleh adanya ajaran tentang "wasilah" atau perantara. Maksudnya adalah perantara antara seorang dengan Allah SWT. Dasar doktrin "wasilah" ini mengacu pada firman Allah dalam Q.s., al-Ma'idah/5: 38, *"Dan carilah perantara kepada-Nya."* Tetapi teologi ortodoks menafsirkan bahwa yang dimaksudkan dengan wasilah itu adalah amal perboatan yang baik. Dengan amal perbuatan yang baik kita berpeluang "mendekati" Allah. Sedangkan bagi para penganut tarekat wasilah itu adalah seorang wali atau guru tasawuf, atau siapa saja yang terjamin kealiman dan kesalehannya. Sebab "mendekati" Allah adalah suatu usaha yang sangat sulit. Maka sebaiknya minta pertolongan kepada seseorang yang sudah dekat dengan Allah, yaitu seorang wali.

Kepercayaan tentang wilayah atau kewalian ini erat hubungannya dengan kepercayaan tentang *karamah* atau keramat, *harakah* atau berkat, dan *syafa'ah*

(limpahan pertolongan). Semula *barakah* dan *syafa'ah* hanya dimiliki oleh Nabi. Tetapi kelebihan itu dapat diwariskan kepada beberapa pengikutnya yang khusus, demikian terus-menerus sampai pada para pengikut tarekat saat ini. Sedangkan *mu'jizah* (mukjizat) diturunkan dari para Nabi kepada para wali sebagai *karamah.* Dan berkah serta *syafa'ah* tersebut tidak hanya terdapat pada orang suci itu semasa hidupnya, tetapi juga sesudah matinya. Maka timbulah kebiasaan berziarah ke makam-makam untuk meminta berkah dan *syafa'ah* ini.

Secara historis tumbuhnya praktek pemujaan kepada para wali itu ada kaitannya dengan doktrin kerahasiaan yang telah diungkapkan di atas. Menyadari bahwa intuisi tasawuf dapat berjalan sejajar dengan subyektivisme orang sebagaimana umumnya akibat tekanan penghayatan ketuhanan yang serba *immanent*, maka perlu diadakan pengaturan-pengaturan. Salah satu bentuk pengaturan itu adalah ditetapkannya seseorang yang benar-benar menguasai persoalan sebagai satu-satunya sumber otoritas keruhanian untuk suatu kelompok tertentu. Para murid diharapkan menunjukkan ketaatan dan kesetiaan yang sempurna dengan berpedoman pada ajaran guru bersangiut.ln agar terpelihara dari bahaya tergelincir pada subyektivisme diri

sendiri. Memang perkataan "wali" selain berarti kekasih Allah *(walîy-u '1-Lâh)*, juga berarti "orang yang berwewenang". Untuk menunjang adanya wewenang itulah karamah diperlukan, baik karamah itu benar-benar ada padanya maupun hanya bikinan para pembantunya saja melalui desas-desus, rumors, dan dongeng. Menciptakan karamah untuk seorang guru atau kiai dengan sendirinya lebih mudah jika dia sudah meninggal daripada semasa hidupnya.

Adanya seorang wali untuk suatu kelompok, baik wali itu berupa tokoh yang masih hidup maupun yang sudah meninggal, sangat besar pengarohnya dalam memelihara kesadaran para pengikutnya akan hidup sesudah mati dan alam gaib pada umumnya. Perasaan adanya hubungan pribadi yang intim dengan wali itu memberikan kehangatan dan intensitas dalam ritus-ritus yang dilakukan oleh kelompok tersebut; suatu hal yang jarang bisa dirasakan oleh kaum Muslim yang tidak terikat pada suatu gerakan kesutian.(5)

Disebabkan sentralnya kepercayaan kepada wali ini maka dalam kenyataan ibadah suluk atau tarekat yang paling utama adalah membaca *"manâqib"* atau riwayat hidup seorang wali, khususnya wali yang berhubungan langsung dengan tarekat bersangkutan. Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah umpamanya mengenal lembaga "khataman", yaitu ritual bersama yarg dilakukan oleh para khalifah guru di bawah pimpinan guru sendiri yang dimaksudkan menyudahi atau mungkasi" suatu rangkaian amalan tarekat dalam satu bulan. Dalam hal ini yang dianggap paling penting adalah membaca Manaqib Syeikh 'Abd-u 'l-Qâdir Jailânî. Waktu untuk "khataman" ini

sedapat mungkin disesuaikan dengan hari wafatnya wali ini, yaitu tanggal sebelas bulan Arab.

Setiap pengikut tarekat diharapkan senantiasa :mengamalkan wirid atau suluk yang telah diajarkan oleh gurunya. Biasanya mereka akan melakukannya setiap sehabis sembahyang lima waktu dengan zikir (ingat kepada Allah). Tetapi selain zikir dengan suara *(jahr)* ini, mereka juga mengenal zikir dengan hati *(khafi).* Zikir dengan hati tidak mengenal tempat dan waktu. Setiap kesempatan seseorang hendaknya senantiasa memelihara hubungan dengan Allah SWT. Situasi ruhani yang komunikatif dengan kenyataan terakhir akan selalu merupakan pangkal tolak bagi lahirnya akhlak atau budi pekerti luhur. Karena ajaran *ihsân* yang menyadarkan setiap orang bahwa ia berdiri langsung di hadapan Allah yang senantiasa mengawasi telah menjadikan kaum tarekat umumnya memiliki sikap rendah hati, ikhlas, santun kepada sesama manusia, penolong, dan sikap-sikap terpuji lainnya. Mereka meyakini bahwa yang paling banyak menyebabkan orang masuk surga adalah zikir atau ingat kepada Allah SWT dan budi pekerti lubur. Tujuan setiap ibadat yang ada dalam agama ini adalah ingat kepada Allah secara intensif, yang kemudian diharapkan akan melahirkan sikap-sikap hidup terpuji.

Menurut Ikhwanus Shafa, "Seorang yang ideal dan sempurna budi pekertinya bukan dia yang herasal dari Persia Timur. mempunyai kepercayaan seperti orang Arab. berpendidikan di lrak, memiliki kepandaian berdagang seperti orang Yahudi, berkelakukan seperti pengikut Nabi 'Îsâ al-Masîh, saleh seperti pendeta Syria, berilmu pengetahuan seperti orang Yunani, pandai menafsirkan kegaiban seperti orang India, tetapi yang terpenting dan terutama adalah dia harus seorang sufi dalam keseluruhan hidup ruhaninya."(6)

Sebagaimana telah disinggung di atas. tujuan tasawuf adalah ma'rifah kepada Allah, yaitu pengenalan akan Allah dalam suatu kondisi ruhani yang merasakan keintiman dan kedekatan kepada-Nya. Karena itu tasawuf juga disebut *'irfân*, dan para yengamalnya dinamakan ahl-r' *1-ir,fân.* Berkenaan dengan ini Ibnu Sina mengatakan bahwa para pencari Kebenaran atau Allah terbagi ke dalam tiga jenis: *zâhid* atau asketik, *âbid* atau pengamal ibadah, dan *'ârif* yang merupakan tingkat tertinggi.(7)

Salah satu ajaran tasawuf yang sangat banyak ditentang oleh golongan reformasi, selain kebiasaan mengadakan pemujaan kepada para wali dan makamnya serta ajaran tentang wasilah, adalah anggapan bahwa kita yang hidup ini dapat "mengirim" pahala kepada yang telah meninggal. Anggapan itu dipraktekkan dalam kebiasaan mengirimban pahala bacaan tertentu, umumnya al-Fâtihah, kepada orang-orang yang dianggap dapat dilimpahkan kembali pahala itu kepada pengirimnya secara berlipat ganda, yaitu selain kepada Nabi sendiri adalah kepada para Wali. Perkataan mengirim do'a, (Jawa: *ngirim donga)* adalah petunjuk adanya amalan-amalan tersebut. Justru

untuk memperbesar pahala yang dikirimkan kepada seseorang yang telah meninggal, do’a itu didahului dengan bacaan-bacaan yang pahalanya dikirimkan kepada arwah para wali, baru kepada arwah orang yang meninggal yang bersangkutan. Ini merupakan kelanjutan logis dari ajaran tentang barakah dan syafâ'ah di atas.

Tidak dapat disangkal bahwa keanggotaan dalam suatu tarekat dapat memberikan ketentraman batin yang luar biasa. Secara doktrin, zikir atau ingat kepada Allah itulah yang memberikan ketentraman. Tetapi kenyataan sosialnya, *"attachment"* kepada organisasi tarekat yang dipimpin kiai itulah yang lebih berfungsi. Karena itu, sering terjadi bahwa seseorang yang telah luas pengetahuan agamanya, yang secara teoritis telah memahami sendiri bagaimana menjalankan zikir dan ibadah, masih merasa perlu mengikatkan diri kepada seorang kiai tarekat dan ahli wirid yang sebenarnya pengetahuannya lebih rendah. Agaknya dengan begitu dia mendapatkan jalan untuk membebaskan diri dari beban kesendirian atau kijenan (Jawa) dalam memikul tanggung-jawab ruhani, dan menyerahkan hampir seluruh tanggung-jawab itu, sebab dia kemudian juga bersandar kepada gurunya dan selanjutnya dalam suatu kontinuum yang berujung kepada Allah sebagaimana disinggung dalam masalah silsilah. Sebagai contoh adalah Prof. Dr. Abu Bakar Aceh yang menjadi anggota perkumpulan tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah pimpinan Kiai Haji Shahibul Wafa Tadjul Arifin dari pesantren Suryalaya di Tasikmalaya. Dan banyak lagi golongan orang-orang terpandang yang menempuh jalan serupa.(8) Sekalipun magisme selalu dianggap sebagai unsur dalam kalangan tarekat, tetapi gejala itu tidak pernah menjadi ciri vang menonjol. Faham-faham yang lebih murni atau ortodoks dari ilmu-ilmu kalam dan fiqh senantiasa "mengawasi" amalan tarekat dan intuisinya agar tidak jatuh dalam amalan-amalan yang menyimpang. Karena itu gerakan tarekat tidak pernah terkena pengertian yang dikandung dalam perkataan klenik. Klenik lebih banyak diasosiasikan dengan gerakan kebatinan di luar tarekat-tarekat. Organisasi seperti NU pun berjasa dalam mencegah adanya kecenderungan-kecenderungan esoteris yang berlebihan. Sebagaimana telah disinggung di muka, NU rnenetapkan ketentuan tentang tarekat mana yang sah atau *mu'tabarah* dan yang tidak sah (*ghairu mu'tabarah*). Dapat dipastikan bahwa tidak ada pesantren yang tidak mengajarkan ilmu-ilmu kalam, fiqh, dan syari'ah, meskipun pesantren tersebut mempunyai peranan penting dalam dunia tasawuf. Salah satu ekses yang berhasil dibendung dalam tarekat-tarekat di pesantren adalah messianisme. Memang secara samar-samar kaum Muslim umumnya dan kalangan tarekat khususnya mempercayai akan datangnya seorang pemimpin besar bernama Imam Mahdi. Apalagi tarekat Naqsyabandiyah-Qadiriyah yang mengklaim pertautan amalannya dengan Nabi Muhammad adalah melalui Ali. Dalam tarekat ini, faham tentang bakal datangnya Imam Mahdi semakin kuat disebabkan adanya unsur-unsur faham Syi'ah yang masuk. Tetapi sebegitu jauh messianisme tidak menjadi pusat orientasi ruhaninya yang pokok. Mungkin dalam hal ini messianisme di kalangan kebatinan dalam hubungannya dengan kedatangan Ratu

Adil adalah lebih penting. Tarekat di pesantren-pesantren umumnya membatasi diri pada ajaran tentang wirid-wirid dan amalan-amalan untuk mendekati Allah SWT.

Menurut Prof. Dr. Sartono Kartodirdjo unsur messianisme adalah penting dalam gerakan-gerakan keagamaan yang mempunyai sikap memberontak kepada pemerintah (kolonial).(9) Agaknya memang begitu dahulu di zaman penjajahan. Pesantren Suryalaya umpamanya tidak terlepas dari hal tersebut. Mula-mula Kiai Haji Abdullah Mubarok bin Nur Muhammad yang mengajarkan suluk dan mendirikan perkumpulan tarekat di dekat Subang. Sikap-sikapnya yang antipetelah memaksa pemerintah kolonial bertindak dan memaksa kiai tersebut menyingkir ke tengah hutan Godebag untuk mencari persembunyian. Dan di situlah beliau mendirikan kembali tarekatnya vang kemudian berkembang dan dilanjutkan oleh putranya. Nama desa Godebag, yang di atasnya didirikan pesantren kemudian, diganti namanya dengan Suryalaya, atau lengkapnya Patapan Suryalaya Kejembaran Rahmaniyah. Setelah henkangnya pemerintah kolonial dari Nusantara, “politik" Suryalaya cenderung taat kepada pemerintah republik (yang sah). Ini tercermin dari selebaran *tanbîh* (peringatan) yang dikeluarkan oleh Kiai Abdullah Mubarok sebagai fatwa kepada para pengikutnya dan dipertahankan sampai sekarang. Mungkir saja ajaran Imam al-Ghazâlî yang agak masa bodoh terhadap pemerintahan dan politik ikut membentuk jalan pikiran kaum tarekat. Dalam banyak kasus memang relativisme politik lebih banyak ditemukan pada kaum sufi daripada mereka yang berpegang teguh pada ilmu kalam, fiqh. maupun syarî'ah. Tasawuf dalarn konteks ini adalah yang tidak terpengaruh oleh messianisme yang parah.

Masa Depan Tasawuf

Dari ketiga disiplin ilmu keislaman, tasawuf adalah yang paling banyak menimbulkan kontroversi. Tetapi kalau melihat kenyataan hahwa ia masih tetap eksis sampai saat ini menunjukkan tingginya vitalitas yang dimilikinya.

Sebagaimana telah dikemukakan. bahwa yang menolak tarekat ada dua golongan yang titik-tolaknya ternyata berlawanan, yaitu modernis-sekularis kaum Kemalis di Turki dan puritanisme ortodoks (Salafî) pada kaum Wahhâbî di Saudi Arabia. Sejauh ini hanya dua negara itu yang melarang praktek-praktek dan organisasi sufi serta sejenisnya. Menyinggung hal ini H.A.R. Gibb mengatakan:

> Reaksi (atas tasawuf) pada abad yang lalu adalah sampai batas tertentu yang sangat berpengaruh. Tetapi hal itu diperbesar oleh bertemunya dua arus. Satu di antaranya terutama diwakili oleh kaum reformis puritan, yang menyadari akan adanya jurang pemisah antara pokok-pokok ajaran ortodoks dengan praktek-praktek sebagian besar orang-orang yang mengaku beragama Islam. Lainnya timbul di kalangan militer dan kelas menengah baru di kota yang karena pendidikan dan latihannya berangsur-angsurr lepas dari tradisi Muslim, dan yang melalui mereka proses pengeringan ruhani yang sudah begitu jauh terasa di dunia Barat mulai menyebar ke seluruh dunia Islam.

> Kaum reformis menghendaki agar dengan usaha mereka itu dapat dipelihara dengan baik nilai-nilai keagamaan. Sedangkan kelompok kedua menghendaki terkikisnya takhayul yang agaknya merupakan tanda-tanda kemunduran kultural. Pada golongan kedua ini, ketidak-mampuan membedakan antara yang takhayul dengan yang benar-benar agamis kiranya dapat dimengerti. Pada kelompok pertama itu, dogmatisme harfiah dan pandangan yang sempit, dengan mengabaikan warisan-warisan berharga dari sufisme ortodoks dan pelajaran-pelajaran yang diberikan sejarah, tampaknya cenderung untuk menghilangkan ekspresi pengalaman keagamaan yang otentik. Keduanya itu, dalam mencampur-aduk antara yang baik dengan yang buruk bersama-sama, telah bekerjasama untuk meratakan tanah bagi tumbuhnya benih-benih kebudayaan sekuler, yang sayangnya hanya menghasilkan bnah berupa takhayul, bid'ah, dan khurafat yang lebih berbahaya lagi. Di sinilah letak bahayanya jika pencabutan akar ritual dan praktek kaum sufi, kaum reformis di satu pihak menghancurkan pandangan tasawuf tentang cinta kepada Allah, dan golongan kedua mengeringkan sumber-sumber keagamaan itu sendiri, maka apakah keuntungan yang akan diperoleh agama Islam dan kehidupan agama umat manusia pada umumnya?"(10)

Kutipan dari seorang orientalis terkemuka itu menunjukkan kemungkinan suatu penilaian dari sudut pandangan yang netral. Sebab kaum Muslim sendiri rata-rata telah memiliki *"commitment"* dalam sikapnya terhadap segi esoterik Islam itu yang akan mempengaruhi penilaiannya dalam pro-kontra kepadanya. Kecuali kalau dapat dibuktikan bahwa dalam hal tersebut Gibb mempunyai bias yang subyektif, maka pandangan serupa itu patut direnungkan oleh kita semua.

Barangkali memang benar tuduhan Amir Sakib Arsalan bahwa tasawuf telah menyebabkan kaum Muslirn mundur karena ajaran-ajarannya yang mengakibatkan jiwa "*melempem*". Demikian juga Dr. Mahmud Kasim yang dengan tegas menuduh tasawuf sebagai biang keladi kemunduran dunia Islam sekarang ini.(11) Tetapi barangkali juga patut diperhatikan seruan Gibb untuk menelaah kembali kemungkinan keringnya rasa keagamaan yang mendalam, yang bakal diderita kaum Muslim sendiri dan umat manusia karena kekakuan puritanisme kaum reformis dan kesemberonoan modernisme kaum sekularis.

Jika hal itu dibenarkan, maka yang dapat dilakukan pada saat ini adalah meninjau kembali segi-segi kebaikan dan kekuatan gerakan-gerakan tasawuf tradisional di pondok-pondok pesantren serta meneliti segi-segi kelemahannya. Sebab, memang sudah mulai terasa bahwa kelompok kaum Muslim yang memiliki "kesenian agama" adalah terutama mereka yang dekat hubungannya dengan dunia tasawuf atau tarekat, yaitu santri-santri, baik kesenian itu berupa seni baca al-Qur'an qasidah (antara lain Diba'i dan Barzanji), rebana, gambus sampai pada sem suluk dan bacaan shalawat—salah satunya adalah "shalawat badar" yang terkenal sangat mudah menggugah solidaritas dan semangat berjuang. Memang timbulnya praktek *superstitious* yang menyimpang dari ajaran-ajaran ortodoks itu harus dicegah, tetapi jelas harus dipelihara unsur kedalaman rasa keagamaan yang ada. Dalam hal ini dunia tarekat sendiri telah terlebih dulu memagari diri—terlepas dari penilaian berhasil atau

tidaknya—dengan menekankan kesatuan mutlak antara *syari'ah, thariqah, ma'rifah, dan haqiqah*. Barangkali satu pagar lagi yang sangat diperlukan, yaitu peningkatan taraf kecerdasan umat Islam pada umumnya. Suatu tantangan baru yang harus diselesaikan oleh pesantren-pesantren kita.

***

Catatan Kaki

1. Polemik menarik terjadi antara Drs. Warsito di satu pihak dan Prof. Dr. H. A. Rasyidi serta Drs, H. Hasbullah Bakri, SH. di lain pihak pada harian KAMI bulan Maret s/d Juni 1972. Kini dibukukan menjadi *Di Sekitar Kebathinan*, Jakarta, 1973.
2. Sayyed Hussein Nashr, *Op. Cit.*, hal. 125-126.
3. Von Grunebaum, *Medievel Islam*, hal. 274.
4. K.H.A. Shohibul Wafa Tadjul Arifin, *'Uqudul Juman*, Bandung, 1973, hal. 32-33.
5. H.A.R. Gibb, *Op. Cit.*, hal. 216.
6. Von Grunebaum, *Op. Cit.*, hal 226.
7. E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medievel Islam*, Cambrigde, 1962, hal. 144.
8. Keterangan langsung dari K.H.A. Shohibul Wafa Tadjul Arifin di Suryalaya. Prof. Abu Bakar Aceh juga menerjemahkan sebuah buku Kiai Shohibul Wafa', *Miftah-u 'sh-Shudur*.
9. Pembahasan yang meluas tentang gerakan-gerakan keagamaan, juga dalam kaitannya dengan pemberontakan-pemberontakan rakyat kepada pemerintah penjajah dapat diikuti dalam buku Prof. Dr. Sartono Kartodirdjo *Religious Movement of Java in the 19th and 20th Centuries* yang semula merupakan kertas kerja beliau untuk seminar di Kuala Lumpur pada tahun 1968.
10. H.A.R. Gibb, *Op. Cit.*, hal. 217.
11. Hamka, *Op. Cit.*, hal. 23.

Pesantren dalam Perkembangan Politik Kita

KETERKAITAN antara pesantren dengan politik dapat dipahami dengan melihat kedudukan pesantren sebagai “trustee”masyarakat santri, dimana para santri ini mengharapkan bimbingan kultural, khususnya dalam hubungannya dengan agama Islam. Pesantren secara keseluruhan mempunyai peranan dalam mendefinisikan situasi pada umat Islam, khususnya untuk kaum santri. Pendefinisian itu menghasilkan suatu pandangan politik tertentu, yang pada gilirannya melahirkan pengelompokan politik tertentu pula.

Ideologi kaum santri harus dibedakan dari agama Islam itu sendiri, karena kekhususan sifat dan corak keislaman kaum santri, sebagaimana telah dikemukakan, telah banyak mendapat warna lokal, yaitu kejawaan. Perbedaannya terletak pada tekanan perhatiannya (kalau ada atau mungkin potensial ada) terhadap masyarakat. Meskipun perbedaan ini ada, namun sudah tentu kita tidak bisa memungkiri adanya keterkaitan antara ideologi kaum santri dengan ajaran Islam itu sendiri.

Maka pesantren merupakan salah satu tempat dilahirkannva suatu aliran ideologi politik tertentu di Indonesia dengan pembelaan yang jelas atas penilaian-penilaian tertentu, baik yang positif maupun yang negatif. Ideologi politik itu dilembagakan dalam partai politik NU (Nahdlatul 'Ulama). Memang dapat dibenarkan untuk menggeneralisasikan NU sebagai partai politik Islam, sama dengan Masyumi, PSII, dan Perti, yaitu partai-partai politik Islam yang ada pada waktu itu. Tetapi dengan generalisasi itu maka keterpisahan NU dari yang lain, atau ketika NU memisahkan diri dari Masyumi pada tahun 1952 di Palembang, menjadi tidak dapat diterangkan. Demikian pula, dengan generalisasi itu dasar-dasar percekcokan politik yang selama ini terjadi tidak bisa disingkapkan secara gamblang.

Walaupun begitu bukanlah hal yang mudah untuk mengenali secara kongkrit obyek ideologi politik NU, sebagaimana juga tidak mudah mengenali ideologi partai-partai politik Islam yang lain. Sudah tentu pada sidang-sidang konstituante tahun 50-an partai-partai politik Islam ini mengajukan konsep tentang negara Islam, yang tampaknya sangat kuat diilhami oleh ideologi serupa itu di India yang menghasilkan partition. Tetapi sebegitu jauh konsep itu belum pernah dirumuskan dengan matang, dan penjualannya kepada massa masih terbatas pada umat Islam khususnya pada kaum santri. Ini dilakukan melalui jargon-jargon yang memang dapat dipahami dan menyentuh emosi umat karena telah menjadi sistem budaya mereka, seperti potong tangan untuk mencuri dan rajam untuk zina.

Karena latar belakang pendidikan para tokohnya adalah pendidikan Barat (Belanda), maka partai Masyumi dalam mengemukakan ideologi politik jelas lebih articulate daripada NU. Dari sini bisa kita pahami kalau Masyumi cenderung menemukan

artikulasinya yang terkuat dalam sektor-sektor ideologi yang bersifat Barat daripada Islam. Maka dalam alam politik Indonesia kita dapati bahwa yang paling kuat membela dan memperjuangkan terlaksananya konsep-konsep seperti demokrasi, hak-hak asasi manusia, dan kebebasan pers adalah Masyumi, selain—tentunya— Partai Sosialis, Partai Katholik, dan Kristen. Agaknya konsep-konsep ini merupakan titik pertemuan antara mereka, sehingga sejarah Indonesia mencatat kerjasama yang erat sekali antara mereka dalam front yang melawan Soekarno, baik dalam sikap menyangkut kehidupan demokrasi yang mereka perjuangkan maupun dalam sikap-sikap yang lebih sistematik kepada gerakan-gerakan PRRI dan Permesta dalam tahun 1958. Sementara itu artikulasi idiologi Masyumi dalam kerangka keislamannya hanya memperoleh dan melahirkan jargon-jargon yang agak samar-samar maknanya, seperti konsep “syurâ”.

Karena itu dalam sidang-sidang Konstituante tahun 1955, Masyumi lebih berpeluang memegang kepemimpinan. Sedangkan partai-partai Islam lainnya, termasuk NU jatuh di bawah bayang-bayang Masyurni dalam artikulasi kelompok dan partai-partai Islam. Hal ini disebabkan adanya persamaan tema perjuangan, yaitu "Negara Islam". Tetapi persatuan itu hanya untuk sementara waktu saja mampu menyembunyikan watak dan hakikat pertentangan yang ada. Watak dan hakikat pertentangan itu muncul kembali dengan lebih jeias setelah Bung Karno mengeluarkan dekrit 5 Juli 1959. Dalam dekrit ini Bung Karno membubarkan Konstituante hasil pilihan rakyat, dan mendekritkan kembali ke UUD 45. NU menerima dekrit itu dengan tidak banyak persoalan, tetapi Masyumi menolaknya atas dasar nilai-nilai demokrasi Barat. Penolakan ini selanjutnya menyeret Masyumi pada kegiatan-kegiatan politik praktis, terutama khususnya yang banyak dikaitkan dengan Masyumi adalah lahirnya gerakan PRRI.

Untuk lebih mendramatisir perpisahan kembali MasyumiNU itu, dalam proses selanjutnya NU menempuh kerjasama politik dengan Bung Karno, yang melahirkan sikap menerima Manipol, dengan kerangka politiknya NASAKOM (Nasional, Agama, dan Komunis). Walaupun terdapat motif yang lebih murni di balik politik NU itu, tetapi tidak ayal lagi, sikap NU tersebut mengundang kritik yang amat tajam dari tokoh-tokoh Masyumi. Maka tidak mengherankan bahwa tema-tema politik NU selanjutaya adalah kembali di sekitar perhatiannya pada kepentingan kaum "Ahl~u 1-Sunnah wa 'l-Jamâ'ah", dengan intensitas pola perjuangan yang lebih ditujukan pada kalangan intern kaum santri sendiri. Jargon-jargon yang mereka lahirkan adalah kegiatan besar yang tidak menguntungkan Masyumi, khususnya keikut-sertaan mereka menilai Masyumi sebagai partai terlarang dan kontra-revolusi yang harus dihancurkan. Dan ini sangat sejajar dengan garis perjuangan PKI terhadap Masyumi dan organisasi-organisasi mantelnya. Tampaknya luka-luka politik yang memisahkan NU dari Masyumi pada tahun 50-an kembali terkuak. Seperti telah disinggung, salah satu sebab perpisahan itu adalah karena NU tidak merasa safe dalam tubuh Masyumi

yang didominasi oleh tokoh-tokoh berpendidikan Barat dan karenanya berhaluan reformasi. Puncak ketidakpuasan NU pada Masyumi adalah ketika keinginan NU untuk memiliki hak prerogatif atas kursi Menteri Agama dipatahkan Masyumi dengan diangkatnya tokoh Muhammadiyah, yaitu Faqih Usman menjadi menteri agama pada Kabinet Natsir Sebenarnya menteri agama pertama adalah dari Muhammadiyah (Rasyidi). kemudian menteri-menteri agama sesudahnya adalah dari NU. sampai kabinet Natsir (Masyumi) pada tahun 1951 ketika kedudukan itu diberikan kepada tokoh Muhammadiyah, dan ini yang mendorong NU memisahkan diri dari Masyumi.

Untuk kalangan NU, lebih-lebih rank and file, jabatan menteri agama adalah yang paling ideal dan prestigious. Agaknya ini disebabkan orientasi keagamaannya yang kuat sekali, dan karena identifikasinya dengan "Islam Indonesia", dan didukung oleh kenyataan bahwa mereka adalah single kelompok yang terbesar. Tokoh-tokoh NU merasa jika menteri agama itu berasal dari mereka maka itu berarti mereka mampu memberi sumbangan kepada republik, atau dengan ungkapan lain, mereka lebih mampu menunjukkan "political performance". Memang NU pernah menyumbangkan tenaganya untuk jabatar-jabatan menteri sekular, seperti menteri dalam negeri (Sunaryo). menteri ekonomi (Sunardjo), dan menteri keuangan (Moh. Hassan). Tetapi peranan mereka dalam performance itu bukanlah merupakan peranan yang spektakuler di Indonesia.

Bahkan lebih jauh lagi bisa dikatakan bahwa masyarakat santri itu sedikit banyak merupakan piramida tersendiri dalam piramida Republik Indonesia. Dalam "piramida minor" itu terdapat susunan menjulang dengan menteri agama di puncaknya, sedangkan dalam “piramida major" yang menjadi puncak piramida adalah presiden. Dan susunan Departemen Agama sedikit banyak analog dengan susunan Republik. Di situ ada pengadilan agama yang sebanding dengan pengadilan negeri dan Mahkamah Agung, di situ juga terdapat jawatan penerangan agama yang sebanding dengan Departemen Penerangan. Dan yang lebih penting lagi tentunya adalah bagian pendidikannya yang membawahi suatu sistem pendidikan agama dengan wilayah meliputi seluruh Indonesia, dan ini sedikit banyak menjadi saingan sistem pendidikan umum di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Maka tidak mengherankan bahwa pendidikan pesantren dalam perkembangannya lebih lanjut, khususnya sekemerdekaan, tampak diorientasikan pada pembentukan rank and file serta massa partai NU. Hal ini memperoleh reinforcement karena adanya pemanfaatan timbal balik antara kepentingan ideologi Ahlussunnah wal Jamâ'ah dengan kepentingan ekonomi. Hubungan ini terjalin melalui opini yang dibentuk oleh pendapat umum yang mengesankan bahwa saluran kepegawaian dalam departemen agama pada waktu itu berada dalam monopoli NU. Kesan ini pada akhirnya berujung pada kenyataan adanya mobilisasi kekuatan NU melalui distribusi kesempatan kerja dalam lingkungan Departemen Agama. Hal inilah yang mendorong kalangan

pesantren menjadikan tingkat pendidikan menengahnya sebagai PGA, atau sekurang-kurangnya Mu'allimin. Sehingga banyak sekali pesantren yang menerima bahkan mengharap akan madrasahnya menjadi madrasah negeri, dalam arti guru-gurunya dibayar oleh pemerintah. Sayangnya pada waktu itu, kesempatan kerja yang didistribusikan masih terbatas pada jabatan guru agama di sekolah-sekolah. kFususnN-a sekolah-sekolah dasar.

Keputusan pesantren menerima perubahan status madrasahnya menjadi madrasah negeri itu sangat menguntungkan dari segi keuangan pesantren. Pesantren tidak lagi terlalu banyak menyandarkan diri kepada pemasukan dari para santri atau pun sedekah dari masyarakat untuk menggaji para gurunya. Karena biaya rutin untuk para guru ini sangat besar jumlahnya, maka sebuah pesantren yang masih menggantungkan keuangannya dari sedekah masyarakat tentunya akan kesulitan menanggungnya. Apalagi jika dituntut sesuai dengan gaji guru standar seperti yang disediakan oleh pemerintah. Sebagaimana kita ketahui gaji tenaga pengajar di pesantren adalah relatif kecil, dan sangat kecil dibandingkan dengan gaji pegawai negeri.

Pembagian kerja itu mencapai puncaknya dengan segala macam dampak negatif yang terjadi, yaitu ketika pemerintah, dalam hal ini Departemen Agama pada tahun 1968 membuka kesempatan Ujian Guru Agama (UGA), dengan alasan bahwa kebutuhan akan guru-guru agama begitu mendesak dan tidak dapat dipenuhi oleh lulusan PGA yang ada. Hal ini banyak sekali mengundang penyalahgunaan kekuasaan dan menimbulkan permasalahan yang sulit diatasi pemerintah. Persoalannya menjadi begitu penting dan gawat sehingga hampir seluruh instansi pemerintah, sampai presiden pun turun tangan dalam mengatasinya. Sulitnya persoalan itu diatasi disebabkan keterkaitannya dengan kepentingan kultural, politik, dan ekonomi. UGA dan pengangkatan guru-guru agama merupakan sistem balas jasa kepada rank and file yang efektif sekali di tangan NU karena prestasinya yang cukup tinggi di masyarakat desa, dan lebih-lebih karena arti ekonominya.

Contoh Kasus di Pondok Rejoso

Kebenaran umum itu juga berlaku untuk pesantren Rejoso. Penegerian madrasah-madrasahnya, yaitu MIN, MTsAIN, dan MAAIN adalah hasil artikulasi politik dengan lingkungannya. Demikian pula ketika mereka memperkenalkan Madrasah Mu'allimin, yang kemudian diubah lagi menjadi PGA, dan akhirnya "dinegerikan". Semua mempunyai sangkut paut dengan janji kerja, suatu sistem reward yang kini sangat dihargai di Indonesia dimana pertanian sudah semakin menyempit karena pertumbuhan penduduk.

Backlash dari itu adalah bahwa kini mulai terjadi suatu hal yang ironis pada jalan pikiran pendidikan Rejoso dan pondok pesantren umumnya, yaitu dulu pendidikan pesantren dibanggakan sebagai lembaga pendidikan yang tidak bertujuan mencetak pegawai negeri, sekarang ternyata hanya mampu mencetak pegawai negeri Departemen Agama saja!

Ketika itu kesempatan kerja di Departemen Agama sudah mulai menunjukkan tanda kejenuhan. Bukan karena seluruh keperluan departemen itu telah terpenuhi semua menurut kualitasnya yang layak, tetapi karena jumlah atau angka mutlak yang ada sudah terlalu besar dibandingkan dengan departemen lainnya. Dan yang ada itu pun harus diperebutkan secara terbuka oleh peminat-peminatnya, dimana unsur achievement mulai ditekankan, dan dengan sendirinya unsur afiliasi politik semakin kendor. Apalagi kenyataan bahwa menteri agama bukan dari tokoh-tokoh NU terus, bahkan ada yang dulu merasakan permusuhan dari NU menjadi menteri agama. Demikian pula jabatan-jabatan strategis lainnya dalam Departemen Agama ini, di pusat dan daerah dipegang oleh orang lain (bukan NU). Memang betul bahwa keinginan untuk menjadi guru agama masih terasa kuat di kalangan kaum santri pada waktu itu, khususnya yang menjadi murid PGA. Tetapi jelas sekali bahwa waktu itu pun sudah muncul kesadaran akan keterbatasan jangkauan kerja bagi para santri tersebut.

Kesadaran itu menyebabkan terjadinya switch pada jenis sekolah dengan kemungkinan janji kerja yang lebih luas. Jenis sekolah itu adalah SMP dan SMA. Bahkan pada akhir tahun 1975 dipertimbangkan perlunya mendirikan Sekolah Pendidikan Guru (SPG). Dan pada tahun itu pula pesantren Rejoso menerima tawaran dari perwakilan P dan K Jatim di Surabaya untuk penegerian SMA-nya, yang tentu saja disambut dengan gembira oleh Kiai Musta'in Ramli.

Apa yang dikehendaki dengan adanya SMP dan SMA itu, khususnya SMA, selanjutnya mulai menjadi kenyataan. Semakin tahun semakin banyak murid SMA Rejoso yang berhasil lulus dalam ujian persamaan negeri, dan karenanya mereka berpeluang untuk melanjutkan ke perguruan-perguruan tinggi umum yang ada. Untuk lulusan Rejoso ini lebih menyukai meneruskan di Unibraw Malang, Unej Jember, dan Unair Surabaya. Bahkan cukup ironis bahwa Undar sendiri tidak banyak kebagian mahasiswa baru dari SMA Rejoso ini.

Kalau dalam sistem pendidikan ini daya jangkau pesantren Rejoso cenderung meningkat, maka dalam bidang politik pun pesantren ini menunjukkan kecenderungan yang sama. Jika semula dapat dikatakan bahwa pesantren ini adalah mutlak berada dalam genggaman partai politik NU dalam orientasinya, maka dalam perkembangannya tidak lagi demikian. Banyak yang merasakan, atau menarik kesan, bahwa Rejoso mempunyai sikap simpatik terhadap GOLKAR, suatu partai yang pada

waktu itu sangat berkepentingan ingin melemahkan NU, sekurangkurangnya bersikap netral atau diam.

Hal itu semua dimulai menjelang pelaksanuan pemilu tabun 1971, ketika GOLKAR, dalam hal ini dengan keterlibatan langsung pemerintah, khususnya departemen dalam negeri, dengan giat mengadakan kampanye ke pondok-pondok sambil memberikan bantuan uang jutaan rupiah. Pesantren Rejoso, sendiri pada wakru itu mendapatkan 25 juta rupiah. Memang donasi yang besar itu tidak disertai permintaan resmi agar para penerimanya memberikan dukungan politik bagi GOLKAR. Sehingga beberapa pesantren tetap menerima donasi itu namun masih sempat mempertegas pendiriannya dalam hal politik, seperti yang dilakukan pesantren G0NTOR. Tetapi bagi kebanyakan orang donasi itu diberikan dengan maksud menarik simpati penerimanya, yang pada akhirnya diharapkan si penerima ini meninggalkan NU dan bergabung dengan GOLKAR.

Beberapa pesantren seperti pesantren Burengan di Kediri dengan tegas menerima dan menyatakan dirinya sebagai pesantren GOLKAR. Sedangkan Rejoso persoalannya lebih kompleks.. Di satu pihak sebagai pesantren yang berada di daerah Jombang, Rejoso dinilai tidak sepantasnya meninggalkan NU. Sedangkan di pihak lain, Rejoso ini sebagai salah satu dari 4 pesantren di Jombang yang paling berpengaruh, dan memiliki sistem pendidikan yang paling modern dengan adanya SMP, SMA, Fakultas Hukum, dan Fakultas Sospol—ternyata alumninya belum semujur alumni pesantren lainnya. Dari ke 4 pesantren “bibit NU” di Jombang itu Rejoso adalah satu-satunya yang belum pernah memperoleh kedudukan tertinggi dalam tubuh NU, maupun dalam pemerintahan melalui NU. Rais ‘Aam yang pernah menjabat sampai saat itu berturut-turut adaIah K.H Moh Hasyim Asya'ari dari pesantren Tebuireng, K.H. Abdul Wahab Hasbullah dari pesantren Tambakberas dan K.H Moh Bisri Syamsuri dari pesantren Denanyar. Sedangkan dua mentri agama dari Jombang yang pernah ada adalah K.H. Abd. Wahid Hasyim dari pesantren Tebuireng dan K.H. Wahib Wahab dari pesantren Tambakberas. Sedangkan Rejoso, tampaknya tidak pernah melahirkan tokoh dalam bidang politik maupun pemerintahan yang mampu mencapai jabatan setinggi itu. K.H. Musta'in Ramli sudah tentu seorang kiai besar dan ternama, tetapi bidangnva ialah tasawuf atau lebih jelas lagi sebagai pemimpin tarekat Naqsyabandiyah-Qadiriyah. Yang paling kuat kecenderungan politiknya ialah Kiai Maksum Khalil, tetapi beliau telah wafat sebelum mencapai jabatan yang cukup berpengaruh. Jabatan tertinggi yang pernah beliau peroleh adalah ketua cabang Jombang dan anggota konstituante. Kiai Dahlan memang memperoleh jabatan yang terhormat dalam NU, yaitu sebagai anggota Syuriah, dan di situ beliau menunjukkan kemampuan yang tinggi sebagai ahli hadits dan ahli tafsir. Tetapi karena Syuriah dalam pola sistem NU merupakan subsistem yang lebih mendekati sistem budaya, dalam hal ini agama, maka nama Kiai Dahlan tidak pernah muncul ke permukaan dalam bidang politik ini. Kiai Bisri Kholil juga memperoleh kedudukan yang

lumayan dalam NU, yaitu sebagai anggota DPR pusat. Namun hanya itulah yang pernah diperolehnya, maksudnya tidak begitu menentukan dalam tubuh organisasi NU. Demikian pula Kiai Sofyan Kholil, yang pernah diangkat menjadi anggota DPR pusat menggantikan Jamhari yang ketika itu meninggal.

Kenyataan-kenyataan itu tampaknya berpengaruh kepada diri pribadi Kiai Musta'in Ramli, dan merupakan faktor yang dia pertimbangkan dalam mengambil keputusan politik. Dia pernah mengatakan kepada saya: "Saya toh tidak dapat menitipkan amanat pesantren Rejoso kepada orang-orang Tambakberas atau Tebuireng yang ada di pusat itu! Maka saya harus berjalan sendiri. menembus kepusat sendiri!"

Tampaknya dia seeks national prominence dan untuk itu dia menempuh jalan yang membuatnya cukup "progresif" menurut ukuran seorang kiai. Dia membina hubungan langsung dengan Ali Murtopo, orang kuat kedua di Republik. Demikian pula dengan Sudjono Humardhani, yang boleh dikatakan orang ketiga terkuat. Dan beliau juga cukup erat berhubungan dengan Sudomo, yang pada waktu itu menjabat sebagai Pangkopkamtib Kastaf. Tokoh-tokoh itu semuanya, juga Presiden sendiri pernah mengunjungi Pondok Rejoso meski dalam kesempatan yang berbeda. Yang paling mengesankan adalah persahabatannya dengan Sudomo, seorang Kristen, tetapi juga dengan sendirinya yang paling menimbulkan kontroversi terhadap Kiai Musta'in ini. Bagi seorang kiai, bergaul rapat dengan seorang Kristen, apalagi pejabat yang ada hubungannya dengan masalah keamanan, adalah sesuatu yang dipandang tidak layak dilakukan, dan kedengaran sangat unorthodox.. Begitu rapatnya hubungan itu, sehingga Sudomo selain pernah berkunjung ke Rejoso juga memerlukan mengunjungi pembukaan kongres ke 5 Jam'iyah Thariqah Naqsyabandiyah yang diselenggarakan di Madiun pada bulan Mei 1975. Dalam kongres itu dia terpilih sebagai Ketua Umum Jam'iyah yang meliputi seluruh Indonesia itu, dan dengan begitu ia betul-betul mendapatkan national prominence. Tidak lama sesudah kongres, dia memimpin rombongan menghadap Presiden Soeharto di Jakarta. Salah seorang tokoh Islam yang ikut dalam rombongan itu adalah Kiai Wahib Wahab, bekas menteri agama, saudara iparnya (kakak istri Kiai Mustatin yang terakhir). Sudomo pula yang menyebabkan dia dapat mengadakan perjalanan keliling dunia bersama istrinya, antara lain ke Amerika ini (New York, Washington, dan lain-lain). Demikian pula, tampaknya Sudomo pula yang menyebabkan dia dapat pergi haji pada tahun 1975 bersama dengan istrinya dan 5 orang tokoh pesantren Rejoso yang lain.

Selain itu dia berkendaraan sebuah Mercedes dan sebuah lagi Fiat. Dalam hubungannya dengan mobil mewah ini, Kiai Musta'in pernah mengatakan kepada saya: "Baru-baru ini saya ke Jakarta. Saya menemui orang penting, lalu saya katakan: ‘Hai, pak mobil saya di rumah sudah mulai rusak-rusak. Ada baiknya kalau saya dibelikan mobil!’ Dan dia lalu membelikan mobil ini." Dan dapat dipastikan bahwa hal itu terjadi sebagai "hasil" interaksi politik dengan orang-orang pusat.

Tetapi hubungan baik Kiai Musta'in tidak terbatas dengan tokoh-tokoh di pusat. Beliau tidak melupakan pembinaan hubungan baik dengan tokoh-tokoh di daerah Jawa Timur sendiri. Misalnya beliau bersahabat dengan Witarmin, Pangdam Brawijaya pada waktu itu. Kemudian beliau juga membina hubungan dengan Pangdak, Gubernur, dan dengan hampir semua Bupati. Hubungannya dengan gubernur Jawa Tengah dan Jawa Barat khususnya setelah beliau menjabat Ketua Umum Jam'iyah Thariqah Mu'tabarah, juga tampak semakin mendua.

Sudah tentu sikap Kiai Musta'in ini sangat mempengaruhi pondok Rejoso. Salah satu bentuk pengaruh politiknya yang terasa sekali adalah di kalangan mahasiswa Undar, yaitu sikap-sikap politik mahasiswa ini yang lebih simpatik terhadap pemerintah, baik terhadap pemerintah pusat maupun daerah. Terhadap pemerintah pusat, dapat dilihat sikap mahasiswa Rejoso yang tak begitu puas dalam kaitannya dengan kontroversi Rencana Undang-undang Perkawinan, dan sikap ini berbeda misalnya dengan Tebuireng. Ketika terjadi peristiwa Malari pada awal 1974, mahasiswa Rejoso justru menjadi sandaran pemerintah untuk mendapatkan jaminan keamanan. Sedangkan Tebuireng menyambut kedatangan beberapa tokoh pusat yang datang untuk mengadakan "fact finding" dengan demonstrasi yang cukup keras. Padahal dalam rombongan itu hadir pula Jenderal Rahmat Kartakusumah dan Dr. Ruslan Abdul Gani, pemimpin-pemimpin yang cukup dikenal bersimpati kepada orang-orang santri (Islam). Sehingga tidak mengherankan kalau demonstrasi Tebuireng itu kemudian dinilai oleh banyak orang sebagai demontrasi yang salah alamat.

Begitu pula dalam hal pemerintah daerah, mahasiswa Rejoso menunjukkan sikap yang lebih kooperatif daripada mahasiswa Tebuireng. Hal ini dinyatakan sendiri oleh bupati Jombang kepada saya dalam satu pertemuan langsung dan melalui wawancara. Sikap kooperatif itu misalnya terbukti dari peranan positif dan dengan berpartisipasi dalam kegiatan KNPI, suatu proyek pemerintah pusat, kalau tidak GOLKAR, di bidang pembinaan pemuda Indonesia. Inilah yang menyebabkan pemerintah Daerah memberi wewenang kepada pesantren Rejoso untuk menunjuk ketua Majelis Ulama Jombang. Kemudian Rejoso, dalam hal ini Kiai Musta'in menunjuk Kiai Sofyan Kholil sebagai ketua Majelis Ulama tersebut.

Berdasarkan kenyataan di atas maka tidak mengejutkan pada waktu itu terdapat kecenderungan bahwa hubungan antara pondok Rejoso dengan NU merenggang. Salah satu perrmintaan NU Jombang, yaitu untuk dapat membangun kantor NU di tanah UNDAR, ditolak tegas oleh Kiai Musta'in. Dan tokoh-tokoh pondok itu terkesan membiarkan adanya pernyataan resmi bahwa pondoknya adalah netral politik, yang berarti Rejoso meninggalkan NU. Bahkan suara serupa itu juga terdengar dari Haji As’ad Umar, tokoh ketiga dalam pondok, yang juga bekas ketua DPRD Jombang—jabatan ini sebenarnya diperoleh melalui fraksi NU—dan sebelumnya terkenal fanatik pada partainya.

Itu semua merupakan warna pondok Rejoso yang tampak dari luar. Dan untuk mereka yang berkepentingan, misalnya GOLKAR, juga Kiai Musta'in sendiri dan tokoh-tokoh Rejoso, penampakan ini pun dirasakan cukup memadai untuk menunjukkan di mana sebenarnya posisi pondok Rejoso itu. Tetapi untuk memahami betul hakikat pondok itu beserta keseluruhan bagian-bagiannya, patut direnungkan perkataan Kiai Mustatin berikut ini: "Memang sebaiknya pondok ini (Rejoso) netral politik, yaitu untuk kepentingan kemajuan pendidikan yang diselenggarakannya. Tetapi nanti dalam pemilu saya sendiri tidak bisa lain kecuali mesti memilih partai Islam!".

Bagian Ketiga:

MASALAH-MASALAH YANG DIHADAPI PESANTREN

Kesenjangan antara Pesantren dengan Dunia Luar

I. Potensi Pesantren

Kalangan pesantren tentu merasa bersyukur, bahkan berhak untuk bangga, karena meningkatnya perhatian masyarakat luas pada dunia pendidikan dan lembaga pesantren. Dari sebuah lembaga yang hampir-hampir tak diakui eksistensi dan peran positifnya, menjadi sebuah bentuk pelembagaan sistem pendidikan yang berhak mendapatkan "label" asli Indonesia. Maka orang pun mulai membicarakan kemungkinan pesantren menjadi pola pendidikan nasional. Kemungkinan ini diperbesar dengan munculnya anggapan bahwa sistem pendidikan yang kini secara resmi berlaku adalah warisan pemerintah Belanda, karena itu masih mengandung ciri-ciri kolonial, yang tentunya tidak bisa kita terapkan sepenuhnya di negeri kita.

Bahkan lebih dari itu: pesantren diharapkan dapat berperan menciptakan dukungan sosial bagi pembangunan yang sedang berjalan. Sebuah dukungan yang dinamis, spontan, dan langgeng. Apalagi jika kita kaitkan dengan keperluan untuk menemukan suatu pola pembangunan yang bersifat "indigenous", asli sesuai dengan aspirasi bangsa Indonesia sendiri, maka akses pesantren untuk memenuhi keperluan tersebut semakin besar. Tidak bisa kita pungkiri bahwa pesantren adalah sebuah lembaga sistem pendidikan-pengajaran asli Indonesia yang paling besar dan mengakar kuat.

Tetapi, di sini kita tidak boleh tergesa-gesa menyimpulkan dan terlampau optimis. Sebab, jika harapan-harapan dan penilaian-penilaian dari luar tersebut cukup serius, berarti beban tanggung jawab yang diletakkan di atas pundak para pendukung pesantren akan menjadi semakin berat. Padahal kalau kita lihat kenyataannya, pesantren-pesantren kita masih memiliki banyak kekurangan. Tentunya lebih baik kita benahi dulu kekurangan-kekurangan tersebut dengan berusaha mencarikan penyelesainnya. Bertolak dari adagium bahwa sebuah introspeksi atau kritik pada diri sendiri adalah tidak bisa sepenuhnya obyektif, maka kalangan “dalam" pesantren sendiri tentunya tidak dapat mengindentifikasi semua kekurangan-kekurangan

tersebut. Namun tidak ada salahnya kalangan pesantren memulainya. Sebagaimana diajarkan dalam sebuah pepatah "Buatlah perhitungan sebelum diperhitungkan."

II. Hambatan-hambatan

Seiring dengan berkembangnya zaman maka persoalanpersoalan yang harus dihadapi dan dijawab oleh pesantren juga semakin kompleks, dan harus kita sadari mulai dari sekarang. Persoalan-persoalan yang dihadapi ini tercakup juga dalam pengertian persoalan yang dibawa kehidupan modern atau kemodernan. Artinya, pesantren dihadapkan pada tantangan-tantangan yang ditimbulkan oleh kehidupan modern. Dan kemampuan pesantren menjawab tantangan tersebut dapat dijadikan toloK ukur seberapa jauh dia dapat mengikuti arus modernisasi jika dia mampu menjawab tantangan itu, maka akan memperoleh kualifikasi sebagai lembaga yang modern. Dan sebaliknya, jika kurang mampu memberikan respon pada kehidupan modern, maka biasanya kualifikasi yang diberikan adalah hal-hal yang menunjukkan sifat ketinggalan zaman, seperti kolot dan konservatif.

Suatu kenyataan sederhana tetapi cukup tajam adalah adanya anggapan bahwa perkataan "modern" itu mempunyai konotasi "Barat". Meskipun tidak mutlak benar, kita tidak bisa menyalahkan anggapan ini, karena pada dasarnya masih banyak yang mengakui bahwa nilai-nilai yang dianggap modern itu memang didominasi nilai-nilai dari Barat. Berpijak pada anggapan tersebut kita digiring untuk mengakui bahwa peradaban modern yang melanda dunia, termasuk Indonesia, adalah hasil invasi peradaban Barat. Karena itu ada orang yang mengatakan bahwa "modernisasi" sesungguhnya penghalusan dari pengertian "westernisasi".

Tetapi sebetulnya nilai-nilai modern itu sifatnya adalah universal, berbeda dengan nilai-nilai Barat yang lokal atau regional saja. Maka dari itu, yang menjadi arus bawah dari peradaban modern adalah sesuatu yang bersifat universal, yaitu ilmu pengetahuan dan teknologi. Jadi tantangan zaman modern pada hakikatnya adalah tantangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Tantangan yang bersifat khusus Barat adalah hanya akibat sampingan, dan tentunya tidak bisa dilepaskan dari fakta bahwa sekarang ini orang-orang Barat masih memegang dominasi kepemimpinan dunia.

Semula implikasi dari kemodernan itu jelas positif, yaitu berupa kemajuan-kemajuan yang dihasilkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi. Tetapi, setelah melihat dampak yang dibawa oleh kemajuan-kemajuan tersebut makin banyak orang yang bersikap kritis dengan mengemukakan implikasi negatifnya. Bentuk implikasi negatif yang sering dilontarkan adalah merosotnya nilai-nilai kehidupan rohani, tercerabutnya budaya-budaya lokal , dan degradasi moral (terutama) yang melanda generasi muda kita.

Dalam kasus di Indonesia, perwujudan proses modernisasi itu paling kuat ditunjukkan dalam pembangunan yang memang sedang giat kita laksanakan. Pembangunan adalah suatu usaha perubahan sosial. Tujuannya untuk perbaikan dan peningkatan kehidupan secara keseluruhan, meskipun urgensi awalnya adalah yang tersirat dalam semboyan "cukup sandang, pangan, dan papan". Tetapi kaitannya luas sekali, seperti masalah perubahan sikap mental dari agraris menjadi industri, penciptaan kesempatan kerja seimbang dengan pertumbuhan tenaga kerja yang ada, masalah demografis, masalah motivasi juga menyangkut kondisi sosial masyarakat.

Apabila pesantren diharapkan memberikan responsi atas tantangan-tantangan itu, maka kaitannya ialah dengan dua aspek: yang universal, yaitu ilmu dan teknologi; dan yang nasional, yaitu pembangunan di Indonesia.

Jika kita dapat memahami pengertian umum tentang kehidupan modern serta mengetahui bagaimana bentuk-bentuk nyatanya, maka harus diakui bahwa memang ada semacam ketidakcocokan antara dunia pesantren dan dunia luar yang dinilai sebagai “’ashry”, "menzaman" atau modern. Demikian pula apabila kita mengetahui tuntutan-tuntutan dan keharusan-keharusan dalam masa pembangunan, maka masih harus dipertanyakan apakah pondok pesantren betul-betul mampu untuk memberikan responsi. Hal ini memerlukan penelaahan dan peninjauan yang cukup mendalam dan, tentu saja, harus obyektif. Mendorong terjadinya penelaahan dan peninjauan itu secara bersama-sama adalah menjadi salah satu tujuan penulisan buku ini.

III. Kondisi Pesantren

Berikut ini akan dikemukakan beberapa ilustrasi tentang keadaan pesantren yang merupakan segi ketidak-cocokannya dengan dunia modern. Keadaan-keadaan itu yang menyebabkan lembaga pesantren "lagging behind the time" atau tidak mampu menjawab tantangan zaman. Sudah tentu ilustrasi ini adalah hasil generalisasi, artinya merupakan penarikan kesimpulan umum, tanpa memperhatikan pengecualian-pengecualian yang mungkin ada.

(1) Lingkungan:

Sepintas saja dapat diketahui bahwa lingkungan pesantren merupakan hasil pertumbuhan tak berencana, sekalipun menggambarkan pola budaya yang diwakilinya. Marilah kita teliti satu persatu:

1. Pengaturan "tata kota"—istilah ini kita pinjam dari planologi kota—pesantren memiliki ciri yang khas, yaitu letak masjid, asrama atau pondok, madrasah, kamar mandi, kakus (wc) umum, perumahan pimpinan, dan lain-lain, umumnya sporadis.

2. Kamar-kamar asramanya sempit, terlalu pendek (kepala mentok ke plafon), jendela terlampau kecil, dan pengaturannya pun semrawut. Selain itu minim peralatan, seperti dipan, meja kursi, dan tempat untuk menyimpan pakaian.
3. Jumlah kamar mandi dan kakus (wc) tidak sebanding dengan banyaknya jumlah santri yang ada. Atau malah ada pesantren yang tidak menyediakan fasilitas ini sehingga para santrinya mandi dan buang air di sungai. Kalaupun ada kondisinya tidak memenuhi syarat sistem sanitasi modern yang sehat.
4. Halamannya tidak teratur dan biasanya gersang sehingga pada musim kemarau berdebu dan pada musim hujan becek. Kadang-kadang sampah berserakan di sana-sini.
5. Madrasah atau ruang kelas yang digunakan tidak memenuhi persyaratan metodik-didaktik atau ilmu pendidikan yang semestinya, seperti ukuran yang terlalu sempit atau terlalu luas. Antara dua ruang kelas tidak dipisahkan oleh suatu penyekat, atau pun kalau ada penyekatnya tidak tahan suara sehingga gaduh. Perabotannya yang berupa bangku, papan tulis, dan lain-lain juga kurang mencukupi badari segi kualitas maupun kuantitasnya.
6. Tempat ibadat (masjid/mushalla) pada umumnya keadaannya juga mengecewakan: kebersihan lantainya kurang terjaga—ini ada hubungannya dengan sistem penyediaan air wudlu/kolam—, arsitektur bangunan dan pembagian ruangannya tidak menunjukkan efisiensi dan kerapian, kurangnya sistem penerangan, dan lain-lain. Tentu jauh sekali bila dibandingkan dengan keadaan gereja-gereja atau masjid-masjid modern di kota.

Sebenarnya masih ada indikator-indikator lain yang bisa menunjukkan bahwa lingkungan pesantren pada waktu itu memang merupakan lingkungan yang kurang berencana. Namun dari penggambaran di atas kami kira cukup mewakili kondisi pesantren yang ada pada saat itu.

(2) Penghuni/Santri:

Menarik memang untuk dapat memahami apa segi-segi yang merupakan "discrepancy" antara dunia pesantren dan dunia di luar pesantren dilihat dari sudut para penghuninya. Keseharian para santri penghuni pesantren ini ternyata memberikan fenomena menarik bila dibandingkan dengan kehidupan di luar pesantren. Untuk lebih jelasnya berikut ini kami sajikan beberapa kondisi yang menyangkut mereka mulai dari pakaian, kondisi kesehatan, perilaku, dan penyimpangan-penyimpangan yang mungkin mereka lakukan:

1. Pakaian: bukannya karena mereka adalah "kaum sarungan' (ejekan Hadi Subeno almarhum), tetapi cara memakainya yang penting. Umumnya para santri tidak membedakan antara pakaian untuk belajar, dalam kamar, keluar pondok pesantren, bahkan untuk tidur pun tidak berbeda.

2. Kesehatan: penyakit yang biasanya diasosiasikan dengan para santri adalah penyakit kudis (ingat ejekan "santri gudigen" dalam bahasa jawa). Meskipun sekarang ini sudah jarang kelihatan, tetapi kondisi yang "favourable" untuk penyakit kulit itu masih banyak terdapat di pesantren.
3. Tingkah laku: sudah menjadi rahasia umum bahwa para santri mengidap penyakit rasa rendah diri dalam pergaulan ketika harus berasosiasi dengan masyarakat di luar mereka. Mungkin ini yang menyebabkan adanya tingkah laku yang kurang konsisten pada para santri. Untuk lingkungan intern mereka sangat "liberal". Ini ditunjukkan dengan tingkah laku termasuk pembicaraan mereka yang hampir-hampir seenaknya. Tetapi, ketika mereka berhadapan dengan orang luar sikap ini tidak tampak. Bisa dikatakan mereka kurang "gallant". Apalagi jika mereka berhadapan dengan "orang lain" (agama, ras, pandangan politik, faham keagamaan intern, atau malah sekedar dari pesantren lain).
4. Salah satu hal yang bisa sangat mengejutkan peninjau dari luar adalah adanya suatu praktek di kalangan para penghuni pondok, meskipun ini jarang terjadi, yang justru sangat bertentangan dengan ajaran moral agama sendiri. Praktek itu agaknya merupakan akibat buruk dari sistem asrama yang tidak membenarkan pergaulan (sekedar pergaulan saja) dengan jenis kelamin lain. Praktek yang pernah dilakukan oleh kaum Nabi Luth dan yang dalam al-Qur'an mendapatkan kutukan Tuhan ini justru di pesantren (tidak semua pesantren) hampir dianggap sebagai "taken for granted".

(3) Kurikulum:

Segi kurikulum adalah segi yang lebih penting daripada yang lainnya. Dalam segi ini terdapat ketidak-cocokan antara dunia pesantren dengan dunia luar:

1. Agama: yang masuk dalam pengertian pelajaran agama biasanya apa saja (yang untuk mudahnya) "tertulis dan mengandung unsur bahasa Arab". Fiqh merupakan segi yang paling utama. Kemudian menyusul aqaid. Sedangkan tasawuf, salah satu dari trio ilmu-ilmu Islam, hanya merupakan anjuran yang lemah dan menjadi hak istimewa orang-orang tertentu saja.
2. Nahwu-Sharaf: adalah aneh bahwa pelajaran gramatika bahasa (Arab) cenderung untuk dimasukkan ke dalam ilmu agama. Nahwu Sharaf menempati kedudukan penting sekali, sehingga menuntut waktu dan tenaga yang sangat banyak (ingat: menghafal sya'ir-sya'ir Awâmîl, Imrithî, dan Alfiyah). Mungkin nahwu sharaf ini memang penting sebagai “ilmu alat" mempelajari agama yang tertulis dalarn kitab-kitab berbahasa Arab, tetapi di pesantren-pesantren keadaannya. sudah tidak proporsional lagi serta kurang relevan.

3. Keagamaan: berbeda dengan perkataan agama di atas yang lebih tertuju pada segi formil dan ilmunya saja, perkataan keagamaan ini dimaksudkan sesuatu yang lebih mengenai semangat dan rasa agama (religiusitas). Dalam hal ini justru banyak pesantren kurang bersungguh-sunggguh, seakan-akan sambil lalu saja. Pengembangan di bidang ini oleh seorang santri hanya terjadi secara individual dan sukarela. Mengapa tidak diajarkan cara hidup keagamaan serta pandanganpandangan-nya melalui kitab tasawuf, atau mengapa pemahaman al-Qur'ân yang menyeluruh serta hadits-hadits tidak menduduki tempat yang begitu penting? Padahal justru segi inilah yang akan lebih berfungsi dalam masyarakat zaman modern, bukan fiqh atau ilmu kalamnya, apalagi nahwu-sharaf dan bahasa Arabnya.
4. Pengetahuan umum: barangkali sekarang ini praktis semua pesantren mengajarkan ilmu-pengetahuan umum. Tetapi tampaknya dilaksanakan secara setengah-tengah, sekedar memenuhi syarat atau agar tidak dinamakan kolot saja. Sehingga kemampuan santri pun biasanya sangat terbatas dan kurang mendapat pengakuan masyarakat umum.
5. Sistem pengajaran: sistem yang biasanya dipakai dalam pesantren itu terkenal tidak efisien. Ini disebabkan caranya yang unik dan memang khas pesantren. Sistem penjenjangan (graduation) yang tidak sistematis (sering terjadi pengulangan), pemilihan kitab yang kurang relevan, cara membaca kitab dengan terjemah harfiah (kata demi kata), dan seterusnya.
6. Intelektualisme dan verbalisme: sebetulnya dalam ilmu-ilmu fiqh, 'aqa'id, dan nahwu sharaf itu mengandung rasionalisme (dalam fiqih ialah ushul fiqhnya, dalam aqa'id mujâdalah kalâmiah-nya dan dalam nahwu sharaf logika-logika i’râb dan tasrîf). Adanya unsur rasionalisme dalam pelajaran-pelajaran itu secara tidak langsung memberikan pengaruh kepada para santri. Pengaruh itu berupa tumbuhnya intelektualisme bercampur dengan verbalisme yang kadang-kadang berlebihan (kegemaran santri ialah berdebat sesamanya). Verbalisme terutama didorong oleh kuatnya sistem hafalan, ditambah kurangnya mata-pelajaran yang betul-betul rasionalistik seperti ilmu hitung, ilmu alam, maupun ilmu pasti lainnya. Karena itu para santri lebih bersifat reproduktif (mengeluarkan kembali apa yang ada dalam otaknya yang disimpan melalui hafalan) dan kurang kreatif (menciptakan buah pikiran baru yang merupakan hasil pengolahan sendiri dari bahan-bahan yang tersedia). Mungkin inilah yang menyebabkan timbulnya dogmatisme dan prinsipalisme yang eksesif ketika mereka terjun dalam masyarakat luas.

(4) Kepemimpinan:

Secara apologetik sering dibanggakan bahwa kepemimpinan atau pola pimpinan dalam pesantren adalah demokratis, ikhlas, sukarela, dan seterusnya. Mungkin jika dibandingkan dengan pola pimpinan di sekolah-sekolah kolonial Hindia Belanda

anggapan ini memang benar. Tetapi bila diukur dengan perkembangan zaman keadaannya menjadi lain, klise-klise itu perlu dipertanyakan lagi kebenarannya. Banyak kriteria yang dijadikan tolok-ukur bagi seorang pimpinan pesantren:

1. Karisma: kenyataan bahwa pola kepemimpinan seorang kiai adalah pola kepemimpinan karismatik sudah cukup menunjukkan segi tidak demokratisnya, sebab tidak rasional. Apalagi jika disertai dengan tindakan-tindakan yang secara sadar maupun tidak bertujuan memelihara karisma itu, seperti prinsip "keep distance" atau "keep aloof' (jaga jarak dan ketinggian) dari para santri, maka pola kepemimpinan itu benar-benar akan kehilangan kualitas demokrasinya.
2. Personal: karena kepemimpinan kiai adalah karismatik maka dengan sendirinya juga bersifat pribadi atau "personal". Kenyataan itu mengandung implikasi bahwa seorang kiai tak mungkin digantikan oleh orang lain serta sulit ditundukkan ke bawah "rule of the game"-nya administrasi dan managemen modern.
3. Religio-feodalisme: seorang kiai selain menjadi pimpinan agama sekaligus merupakan "traditional mobility'" dalam masyarakat feodal. Dan feodalisme yang berbungkus keagamaan ini bila disalahgunakan jauh lebih berbahaya daripada feodalisme biasa. Kiai lebih mampu mengerakkan massa daripada pemimpin feodal biasa, apalagi banyak kiai yang sekaligus juga membanggakan dirinya sebagai bangsawan. Seorang kiai mem"inertia" terhadap gejala-geja]a perubahan sosial. Ini disebabkan oleh kecenderungan bawah sadar untuk tetap mempertahankan kedudukannya yang menguntungkan itu.
4. Kecakapan teknis: karena dasar kepemimpinan dalam pesantren adalah seperti diterangkan di atas, maka dengan sendirinya faktor kecakapan teknis menjadi tidak begitu penting. Dan kekurangan ini menjadi salah satu sebab pokok tertinggalnya pesantren dari perkembangan zaman.

(5) Alumni:

Banyak hal yang dapat dibicarakan tentang para alumni ini, yang merupakan segi-segi petunjuk bagi ketidakmampuan pesantren menjawab tantangan zaman:

1. Pesantren melalui wakil-wakilnya yang cukup articulate, biasanya membanggakan diri sebagai lembaga pendidikan yang mampu menciptakan kader-kader dan pimpinan-pimpinan masyarakat. Tapi kalau kita perhatikan, ternyata para alumninya hanya cocok terutama untuk jenis masyarakat yang memang sudah dari semula menerima dan mengadopsi nilai-nilai yang ada di pesantren bersangkutan. Sedangkan untuk masyarakat umum, mereka samasekali tidak memenuhi harapan. Buktinya kita kesulitan menemukan

tenaga-tenaga yang memadai untuk mengajar agama di sekolah-sekolah umum sekalipun jumlah lulusan pesantren sangat banyak. Apalagi untuk dapat mengisi kebutuhan tenaga pengajar di perguruan perguruan tinggi. Alumni-alumni pesantren ini hanya cocok untuk mengajar di lembaga-lembaga pendidikan yang sejenis dengan pesantren sendiri seperti madrasah Ibtidaiyah, Tsanawiyah, Aliyah, dan sekolah keagamaan lainnya.

2. Lebih ironis lagi jika keadaan para alumni pesantren ini dihubungkan dengan slogan yang merupakan slogan favoritnya para santri, yaitu tidak mau menjadi pegawai negeri. Agaknya slogan ini merupakan sisa sikap isolatif dan non-kooperatif zaman kolonial dulu. Tetapi sekarang ini perlu diperiksa kembali apakah slogan itu merupakan sikap hasil perenungan yang sadar ataukah sekedar seperti kata pepatah "anggurnya masam" saja. Maksudnya tidak mau menjadi pegawai negeri sebab mereka memang tidak memenuhi syarat untuk jadi pegawai negeri. Ini terbukti ketika dibuka kesempatan menjadi pegawai negeri, seperti pembukaan ujian guru agama, para alumni pesantren berebut melamar pekerjaan tersebut. Ironisnya, pintu kepegawaian itu hanya ada pada departemen agama saja. Sehingga pesantren yang semula berkeinginan mendidik orang-orang yang paling independen pada hakikatnya justru menghasilkan lulusan-lulusan yang tergantung hanya pada satu departemen saja.
3. Mungkin banyak alumni pesantren yang menjadi manusia independen dengan jalan menjadi pengusaha, petani, maupun wiraswasta lainnya, yang kemudian dikenal dengan "enterpreneurship", sebagaimana yang banyak dibanggakan kalangan pesantren. Tetapi apakah peranan dan kemampuannya sebagai enterpreneur itu lebih merupakan jasa pendidikan pesantren atau hanya karena dikondisikan oleh suasana dalam keluarga? Sebab anak keluarga enterpreneur yang tidak berpendidikan pesantren pun, seperti yang masuk sekolah-sekolah umum, juga mempunyai kemungkinan yang sama untuk menjadi enterpreneur. Itu pun sekarang ini mulai dinilai sebagai enterpreneur pra-modern yang tidak akan sanggup bersaing dalam kehidupan dunia modern.
4. Kalaupun alumni pesantren memberi pelayanan kepada masyarakat namun peranan kreatif dan (apalagi) peranan inovatif mereka kurang terasa dalam masyarakat. Terhadap golongan dan umatnya sendiri umumnya mereka bersikap kompromistis menuruti kehendak massa, sedangkan terhadap dunia luar kurang bisa bersikap adaptatif, bahkan tidak jarang terkesan reaktif-agresif. Tentunya ini sebagai akibat kurangnya keterbukaan dan kesanggupan pada mereka untuk mengadakan penilaian secara obyektif dan independen segi positif dan negatif dari sikap mereka tersebut.
5. Ada lagi hal menarik yang perlu diketengahkan sehubungan dengan para alumni pesantren ini. Pada umumnya mereka mengajar atau mendirikan lembaga-lembaga pendidikan di tempat mereka menetap, dan tidak jarang berhasil berkembang menjadi besar. Berpijak dari pepatah "seseorang tidak akan bisa menghasilkan lebih dari dirinya sendiri", maka dapat dibayangkan

kemampuan alumni-alumni lembaga pendidikan itu pasti tidak akan jauh dari para pendiri dan pengajarnya. Mungkin yang jadi masalah bukan dari segi kemampuan ini, tetapi adanya pertanyaan apakah semua orang harus mendalami secara khusus pendidikan agama tersebut? Sedangkan dalam al-Qur'ân pun yang diharapkan mendalami soal agama itu hanyalah sebagian kecil saja dari masyarakat, tidak sebagian besar, apalagi semuanya.

6. Sebagaimana telah disinggung di atas, salah satu yang diharapkan dari pesantren, jadi juga dari para alumninya, adalah agar berpartisipasi dalam pembangunan, khususnya pembangunan masyarakat—terlepas dari banyaknya pesantren yang mengklaim dirinya sebagai pendidik calon-calon pemimpin masyarakat. Dalam berpartisipasi ini tidak saja diperlukan ketrampilan dan pengetahuan dasar, tetapi juga kesadaran untuk menerima tanggung jawab pribadi terhadap masyarakat. Selain itu, para alumni ini dituntut memiliki kesupelan dalam membina hubungan antarmanusia (human relation) termasuk kemampuan membina kerjasama dengan orang lain. Sayangnya syarat-syarat ini kurang dimiliki para alumni pesantren terutama disebabkan hal-hal di atas.

(6) Tidak Materialistis

Barangkali segi paling positif dari aspirasi pesantren, diukur dari tuntutan kehidupan modern, adalah semangat non-materialistiknya, tidak materialistis, atau bisa kita artikan semangat kesederhanaan. Mungkin dari segi ini pesantren dapat memberikan sumbangsihnya yang amat berharga kepada bangsa, meskipun jangkauannya untuk masa depan yang cukup jauh. Sekarang ini sudah mulai disadari bahwa pembangunan yang hanya berorientasi pada segi materi saja bukanlah jaminan bagi keberhasilan pembangunan secara keseluruhan. Justru kehidupan materialistik modern di Barat sendiri menunjukkan gejala-gejala destruktif yang diikuti masalah-masalah sosial yang makin kompleks, dan sedang dicarikan jalan keluarnya.

Tetapi sikap non-materialistik dalam pesantren ini masih harus dipertanyakan dengan sungguh-sungguh sampai di mana kesejatiannya. Non-materialisme yang asketik dan “austere” sederhana, prasojo, dan zuhud agaknya terjadi di pesantren sebagai akibat tak langsung dari kondisi sosial masyarakat secara umum. Apakah suasana umum yang meliputi pesantren itu hanya merupakan refleksi keadaan sosial-ekonomis masyarakat yang diwakilinya saja (yaitu masyarakat pedesaan, meskipun ada yang kaya tapi masih bersifat agraris dan kurang terpelajar). Ataukah betul-betul merupakan perwujudan dari konsep yang sadar penuh niat?

Meskipun kita berharap pesantren dapat berperan banyak melalui semangat non-materialistik ini, namun bila kita lihat dalam pesantren sendiri, pengajaran semangat ini kurang mendapat tekanan dalam kurikulumnya. Bahkan bisa dikatakan tidak ada

pengarahan secara kbusus tentang kesederhanaan itu kepada para santri. Jika pengetahuan tentang "bagaimana mengatur masyarakat (Islam)" mengharuskan pesantren mencurahkan sedemikian banyak tenaga dan waktu untuk mengajarkan kitab-kitab fiqh, mengapa untuk mengatur dan menjiwai kehidupan pribadi—dan pada hakikatnya juga masyarakat—tidak merasa perlu mengajarkan dengan penuh pengarahan kitab-kitab yang mengenai kehidupan zuhud, seperti ilmu dan amaliyah tasawuf? Padahal seperti disampaikan pada awal bahasan ini justru aspeknya inilah yang seharusnya lebih berfungsi dalam keagamaan zaman modern.

Ataukah suasana kesederhanaan yang kadang-kadang diindoktrinasikan secara verbalistik dalam ceramah-ceramah kiai, adalah lebih merupakan pelarian diri dari suatu kegagalan? Umpamanya karena keadaan (menyeluruh) memang tidak mengizinkan mereka menikmati kemakmuran materi (jadi seperti "anggurnya masam" tadi). Bagaimana seandainya seorang tokoh dari pesantren dihadapkan pada kesempatan yang leluasa untuk mendapatkan kekayaan materi? Bagaimana jika mereka dibandingkan dengan penganut ajaran Budhisme Zen, Yoga, Sufi dan mungkin sekali Subud? Walau bagaimana pun pesantren diharapkan bisa berperanan di bidang ini, sebab potensinya ada.

IV. Masalah-masalah yang Dihadapi

Dari telaah di atas dapatlah disimpulkan bahwa pesantren dan sistem-sistemnya memandihadapkan pada tantangan zaman yang cukup berat. Jika tidak mampu memberi responsi yang tepat maka pesantren akan kehilangan relevansinya dan akar-akarnya dalam masyarakat akan tercabut dengan sendirinya, dengan segala kerugian yang bakal ditanggung. Sungguh ironis bahwa yang lebih dulu menyadari bahwa pesantren sedang kehilangan relevansi sosialnya adalah para tokoh pesantren sendiri yang kemudian seolah-olah jera mengirimkan anak-anaknya ke pesantren.

Coba perhatikan para kiai di kota-kota besar yang telah mengalami kenaikan status sosial (umumnya melalui jenjang karier politik), mereka lebih percaya menyekolahkan anak-anaknya di sekolah umum daripada di pesantren sendiri. Kalau perlu mereka memasukkan putra-putrinya ini ke bidang-bidang paling produktif, seperti ekonomi, kedokteran, dan teknik. Sementara itu mereka "membiarkan" anak-anak desa dan orang-orang kecil tetap memasuki pesantren. Mungkin karena massa pengikutnya akan hilang tanpa pesantren yang tradisional itu. Karena itu mereka juga masih membela adanya pesantren dan sistem-sistemnya yang berlaku. Tetapi mereka tidak mau membayangkan bagaimana kalau putra-putri mereka sendiri masuk pesantren. Seolah-olah mereka berkata: "Cukuplah aku saja, anakku jangan!" Mereka dengan sendirinya juga lebih bangga kalau mendapatkan menantu seorang dokter atau insinyur daripada seorang kiai maupun santri yang sudah bertahuntahun mondok.

Yang bangga memungut menantu dari kalangan pesantren itu hanyalah orang-orang desa. Begitu kira-kira gambaran jalan pikiran mereka.

Maka dari itu tidak ada jalan lain kecuali mengusahakan sedapat mungkin agar pesantren bisa mengejar ketinggalannya. Para pemangku tanggung jawab pesantren ini diharuskan oleh keadaan untuk berpacu melawan waktu. Namun untuk dapat mengejar ketertinggalannya ini masih banyak masalah yang perlu dipikirkan terlebih dulu:

1. Tidak ada yang dapat memimpin proses perubahan pesantren kecuali "orang dalam". Sebab untuk dapat diterimanya gagasan-gagasan baru itu, betapa pun sulitnya pada permulaan, diperlukan kepemimpinan yang “legitimate” atau sah menurut ukuran-ukuran pesantren sendiri.
2. Meskipun oleh pemimpin “legitimate” itu, tetap diperlukan sikap hati-hati yang ekstra. Perubahan yang dilakukan tidak mungkin "radikal revolusioner", tetapi diusahakan seperti pepatah: "Bagaimana benang tak putus tepung tak terserak."
3. Kesahan atau “legitimate” pimpinan dan kaitannya dengan karisma. Tetapi tidak cukup hanya dengan karisma saja, tetapi juga diperlukan skill atau keahlian. Dan jika ini tidak dimiliki oleh seorang pemimpin pesantren maka dapat dipenuhi oleh orang lain yang kedudukannya hanya sebagai pembantu atau sebagai pemimpin teknis.
4. Biaya senantiasa merupakan persoalan yang kronis. Ini tentu harus dicarikan jalan pemecahannya.
5. Untuk pertimbangan efisiensi, dan karena keterbatasan biaya dan lain-lain, maka perlu disusun skala prioritas yang bisa dituangkan dalam rencana kerja, baik jangka pendek maupun jangka panjang. Mungkin sekali prioritas utama adalah perombakan kurikulum, sebab selain biayanya relatif kecil pengaruh dan implikasinya pun cukup besar dan luas.

Permasalahan Umum Yang Dihadapi Pesantren

LEPAS dari persoalan analisa sejarah apakah pesantren merupakan kelanjutan dari sistem gilda para pengamal tasawuf di Indonesia dan Timur Tengah pada masa lalu, atau merupakan wujud dari sistem pendidikan Hindu-Budha yang telah terislamkan, yang jelas kini banyak orang yang mulai mengakui bahwa pesantren, termasuk juga madrasah, sudah merupakan suatu kenyataan hidup yang melekat di bumi Indonesia. Bahkan peranan dan kedudukan pesantren di masyarakat kita ini ternyata lebih besar, lebih kuat, dan lebih penting dari perkiraan "resmi" sebelumnya.

Kesadaran yang mulai tumbuh mengenai pesantren itu sering disertai dengan sikap apresiatif secukupnya. Misalnya dengan memberi penilaian bahwa sistem pesantren adalah merupakan sesuatu yang bersifat "asli" atau "indegenous" Indonesia, sehingga dengan sendirinya bernilai positif dan harus dikembangkan. Penilaian itu menempatkan dunia pesantren pada deretan daftar perbendaharaan nasional, dan menumbukkan pengakuan akan peranannya dalam pertumbuhan dan perkembangan pendidikan nasional.

Namun tidak tertutup kemungkinan adanya penilaian resmi yang pincang (sekurang-kurangnya sebagai sisa masa lalu). Misalnya dalam pembicaraan atau penulisan resmi, hampir tidak terdapat penyebutan pesantren sebagai unsur pokok dalam sistem pendidikan nasional. Bahkan peranan dan sumbangan pesantren pada sistem pendidikan nasional dinilai belum mampu menandingi organisasi-organisasi pendidikan lainnya.

Hal itu tampaknya karena pesantren dilihat sebagai berada di luar "jalur resmi" atau "standar" dalam hal pendidikan, dan dilihat sebagai gejala yang seolah-olah seham saya tidak boleh ada. Sebab yang "resmi" dan "baku" atau "standar" ialah apa yang dasar-dasarnya telah diletakkan oleh pemerintah kolonial Belanda, yaitu sistem dan filsafat pendidikan tertentu yang kini dikenal sebagai "sekolah" atau lebih populer "sekolah umum". Namun kembali pada apa yang disebutkan tadi, syukurlah bahwa kecenderungan yang lebih positif sekarang mulai tampak di ufuk dunia pemikiran para sarjana kita, khususnya di bidang pendidikan dan kebudayaan.

Pesantren sendiri dalam melihat dirinya, seperti dapat diduga, terbagi menjadi bermacam kelompok. Untuk penyederhanaan, di sini kita sebutkan saja bekerapa kelompok yang perlu. Pertama, yang merupakan bagian terbesar, yaitu kelompok pesantren yang tidak menyadari dirinya, apakah bernilai baik atau bernilai kurang baik. Mereka menganggap bahwa apa yang terjadi adalah terjadi begitu saja, tanpa ada persoalan serius yang perlu mereka pikirkan. Kedua, adalah kelompok yang seperti seorang zealot atau fanatikus yang karena kefanatikannya ini membuat penilaian mereka kurang obyektif. Kelompok ini menilai bahwa pesantren dengan

segala aspeknya adalah pasti positif dan mutlak harus dipertahankan. Ketiga, adalah kelompok yang kehinggapan perasaan rendah diri. Perasaan ini bisa menumbuhkan sikap pesimis dan kurang percaya diri dalam "mengejar" ketertinggalannya, sehingga mereka menganggap identitas pesantrennya tidak perlu lagi dipertahankan. Tentunya ini akan berakibat rusaknya identitas pesantren secara keseluruhannya. Dan keempat, mungkin kelompok ini yang paling sedikit jumlahnya, yaitu pesantren-pesantren yang sepenuhnya menyadari dirinya sendiri baik segi-segi positif maupun negatifnya, sanggup dengan jernih melihat mana yang harus diteruskan dan mana yang harus ditinggalkan. Kelebihan mereka dalam melakukan introspeksi secara obyektif ini menjadikannya memiliki kemampuan beradaptasi secara positif pada perkembangan zaman dan masyarakat.

Adapun peranan pesantren di masa lampau adalah terlalu banyak untuk diceritakan atau dibahas segi-segi positifnva Maka biarkan hal itu menjadi suatu kesaksian sejarah yang mencatat tanpa salah kebijakan yang telah dibuktikan oleh para ulama kita. Kalau kita telusuri secara historis keberadaan pesantren ini, maka akan kita temukan kenyataan yang tak terbantah bahwa pesantren lahir pada zamannya yang tepat. Pada saat itu pesantren sangat fungsional memberi jawabar terhadap tantangan zaman, misalnya dalam menghadapi penetrasi asing kolonial, baik dalam bidang politik dan terlebih lagi dalam bidang sosial-budaya. Tetapi peranan pesantren masa kini, apalagi masa mendatang, adalah peranan dalam menjawab tantangan yang membuatnya berada di persimpangan jalan. Yaitu persimpangan antara meneruskan peranan yang telah diembannya selama ini atau menempuh jalan menyesuaikan diri samasekali dengan keadaan. Yang dimaksud baru menyesuaikan diri dengan keadaan itu adalah keikutsertaan sepenuhnya dalam arus pengembangan ilmu-pengetahuan (modern), termasuk di dalamnya bagian yang merupakan ciri utama kehidupan abad ini, yaitu teknologi.

Dalam melihat kemungkinan peranan pesantren di masa depan itu, ada baiknya kita mengingat sejenak "riwayat pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan. Secara ringkas dapat dikatakan bahwa pada mulanya semua cabang ilmu pengetahuan adalah berpangkal pada ilmu agama. Lembaga ilmiah di Barat, yaitu universitas-universitas, adalah sebagia besar bersemai dari pokok lembaga keagamaan, katakanlah "pesantren" Kristen. Tetapi karena terkena "hukum besi perkembangan dan diferensiasi, ilmu pengetahuan ini akhirnya bersikap independen atau sedikitnya otonom dari teologi, dan menempuh jalan pertumbuhannya sendiri sehingga tak lagi berada dalam kekuasaan kontrol agama (Kristen). Diibaratkaan sebuah busur, gereja telah rnelepaskan anak panah ilmu pengetahuan, namun sayangnya anak panah itu melesat begitu hebat sehingga tidak lagi dapat diketemukan kembali.

Maka mungkin saja dalam hubungannya dengan tugas pengembangan ilmu pengetahuan ini nasib pesantren Islam di Indonesia ini akan sama dengan nasib gereja

dan seminari Kristen di Eropa itu. Atau apakah memang terdapat perbedaan prinsipil dalam hal pandangan dunia Islam dan Kristen sehingga lembaga keislaman tidak akan tertimpa nasib malang sebagaimana lembaga-lembaga kekristenan? Ini adalah pertanyaan yang jawabnya pastilah tidak sederhana, khususnya jika memang dikehendaki penilaian yang murni, apa adanya, dan tidak bersifat dongengan belaka.

Meskipun ilmu pengetahuan dan teknologi masih sedang dengan kuat berada dalam kekuatan dan genggaman tangan orang-orang Barat, tetapi karena efeknya telah begitu keras menguasai kehidupan seluruh umat manusia secara mondial, maka kita di Indonesia ini pun selain kebagian nangkanya juga tak luput dari getahnya, yang berupa ekses-ekses negatif. Hal itu menyeret seluruh umat manusia, termasuk kita bangsa Indonesia, ke dalam persoalan bagaimana menempatkan kembali ilmu pengetahuan dan teknologi itu dalam daerah pengawasan nilai agama atau moral dan etika. Begitu imperatifnya tantangan ini sehingga kegagalan dalam menjawabnya akan berarti membiarkan dunia dan umat manusia secara perlahan atau cepat meluncur ke dalam jurang kehancuran. Ataukah memang begitu tafsiran eskatologi kita sebagaimana termuat dalam al-Qur'ân?

Kita tentu merasa keberatan jika dikatakan bahwa pesantren tidak sepenuhnya mampu mengemban tugas keilmuan. Tetapi saya kira kita lebih keberatan lagi—atau begitulah seharusnya—jika dikatakan bahwa pesantren telah kehilangan keampuhannya dalam menunaikan tugas moralnya. Sebab sebagai sumber nilai, ajaran agama yang ditekuni pesantren adalah terutama berfungsi dalam pengembangan tugas moral. Dan tampaknya memang begitulah yang sekarang ini sedang berjalan. Tetapi misalnya amanat ilmu itu hanya diserahkan ke "sekolah umum", toh bukan berarti akan terlepas dari persoalan zaman. Mungkin persoalan yang kita hadapi bisa kita kategorikan menjadi dua, yaitu:

Primer, yaitu persoalan bagaimana menyuguhkan kembali isi pesan moral yang diembannya itu kepada masyarakat abad ini begitu rupa sehingga tetap relevan dan mempunyai daya tarik. Tanpa relevansi dan daya tarik itu keampuhan atau efektifitasnya tidak dapat diharapkan. Ibarat rokok, isinya boleh dan mungkin malah harus tetap kretek, sebab ternyata lebih sehat dari jenis “cigarette”dan mampu mengisi selera dunia. Tetapi toh harus dipikirkan bagaimana membungkusnya dan menanganinya lebih baik, dan tentunya lebih higienis, sehingga akan memiliki hak hidup pada zamsekarang karena memenuhi standar yang dituntutnya.

Sekunder, yaitu persoalan yang sebenarnya sudah disarnpaikan di atas, yaitu bagaimana menguasai sesuatu yang kini berada di tangan orang lain.

Lebih buruk lagi kemungkinannya jika pesantren hanya memilih peranan moral saja, dengan tidak disertai dengan usaha meningkatkan mutu penyuguhan (ini pun bertolak

dari sisi bahwa dari segi isi sudah tidak ada persoalan lagi). Maka yang akan terjadi adalah semakin lemahnya hak hidup pesantren di tengah kehidupan abad ini, untuk kemudian tidak diakui samasekali dan lenyap. Tidak mudah mengatakan apakah hal itu akan menguntungkan atau merugikan, atau menunjuk siapa yang untung dan siapa yang rugi, (misalnya dapat dikiaskan dengan kasus lenyapnya kesultanan-kesultanan di Indonesia sekarang), tetapi yang jelas pesantren dengan segala aspeknya akan menjadi tinggal kenangan lama.

Maka dari itu, kemungkinan ideal yang bisa dilakukan pesantren adalah dengan mengambil posisi sebagai pengembang amanat ganda (duo mission) yaitu amanat keagamaan atau moral dan amanat ilmu pengetahuan. Dua amanat ini dilakukan serentak dan proporsional sehingga tercapai keseimbangan yang diharapkan. Tuntutan utama pelaksanaan amanat ganda ini adalah efisiensi yang menyangkut:

1. Penggunaan waktu, dana, dan daya (juga ruang) dengan sehaik-baiknya. Kalau bisa faktor-faktor itu harus dipergunakan dua kali lebih efektif daripada yang ada sekarang ini.
2. Mungkin "streamlining" apa yang diperlukan sebagai pengetahuan. Barangkali hal ini tidak perlu mengenai isi atau materi, tetapi metode atau cara penyampaian dalam pengajaran rnisalnya. Juga menyangkut pengintensifan segi-segi yang bersifat pembentukan watak dari penciptaan suasana keagamaan.
3. Dan mungkin pula pemilihan yang tepat tentang ilmu pengetahuan yang terdekat dalam jangkauan penguasaan. Lebih-lebih desakan keperluan ini relatif mudah dideteksi, yaitu tinggal melihat dan membaca kondisi masyarakat sesuai dengan ruang dan waktunya.

Akhirnya barangkali ada sangkut-pautnya dengan persoalan kita sekarang ini untuk mengingat-ingat dan merenung-renung peringatan dalam al-Qur'ân, bahwa "Adapun buih maka akan lenyap tak berbekas, sedangkan sesuatu yang berguna untuk umat manusia maka akan tetap menghujam di Bumi."

APENDIKS

Sintesa Antara Perguruan Tinggi dan Pesatren Upaya Menghadirkan Wacana Pendidikan Alternatif

Oleh Prof. Drs. A. Malik Fajar, M.Sc.

PERGURUAN tinggi dan pesantren adalah dua tradisi pendidikan yang mempunyai banyak perbedaan. Perguruan tinggi merupakan gejala di perkotaan, sedangkan pesantren merupakan gejala di pedesaan; perguruan tinggi identik dengan kemodernan, pesantren identik dengan ketradisionalan; perguruan tinggi lebih menekankan pendidikan yang bersifat liberal, pesantren lebih menekankan sikap konservatif yang bersandar karena berpusat pada figur sang kiai; dan seterusnya. Persepsi dualisme dikotomik semacam itu mungkin saja kurang begitu tepat, karena pada kenyataannya banyak juga pesantren yang telah melakukan perubahan baik secara struktural maupun kultural. Munculnya banyak pesantren dengan klaim pesantren modern, yang bisa saja terkesan supervisial bagaimanapun telah menjadi petunjuk penting hahwa pesantren tidak selamanya memperlihatkan perkembangan yang statis atau *status quo.* Maka kalau perguruan tinggi sering diberi citra "wah", tidak berarti keberadaannya lebih unggul dibandingkan pesantren. Bahkan, kalau dilihat dari sisi kemandirian, pesantren mempunyai kelebihan. Dan kalau mau jujur, sebenarnya lembaga yang paling bertanggung jawab terhadap munculnya fenomena masyarakat pendidikan berlebih (*overeducated society)* yang dapat dilihat pada semakin membludaknya pengangguran intelektual di kota sekarang ini, adalah perguruan tinggi itu.

Berbicara tentang sisi kelebihan pesantren, saya teringat polemik kebudayaan yang berlangsung pada tahun 30-an. Salah seorang cendekiawan yang terlibat dalam polemik tersebut ialah Dr. Soetomo. Yang menarik dari pemikiran Soetomo adalah anjurannya agar asas-asas sistem pendidikan pesantren digunakan sebagai dasar pembangunan pendidikan nasional Indonesia. Meskipun pemikiran Soetomo kurang mendapat tanggapan yang berarti, tetapi patut digarisbawahi bahwa paling tidak pesantren telah dilihat sebagai bagian yang tak terpisahkan dalam proses pembentukan identitas budaya bangsa Indonesia. Dalam sejarah pertumbuhan dan perkembangan pendidikan di Indonesia, agaknya tidak dapat dipungkiri bahwa pesantren telah menjadi semacam *local genius.* Di kalangan umat Islam sendiri, pesantren sedemikian jauh telah dianggap sebagai model institusi pendidikan yang mempunyai keunggulan baik pada sisi tradisi keilmuannya—yang oleh Martin van Bruinessen dinilai sebagai salah satu tradisi agung (*great tradition*), maupun pada sisi transmisi dan internalisasi moralitas umat Islam. Seandainya negeri kita ini tidak mengalami penjajahan, kata Nurcholish Madjid, tentulah pertumbuhan sistem pendidikan di Indonesia akan mengikuti jalur-jalur yang ditempuh pesantren itu.

Sehingga perguruan tinggi tidak akan berupa Ul, ITB, IPB, UGM, Unair, dan lain-lain, tetapi mungkin akan bernama Universitas Tremas, Krapyak, Tebuireng, Bangkalan, Lasem, dan sebagainya. Kemungkinan ini ditarik, masih menurut Nurcholish Madjid, setelah melihat dan membuat kias secara kasar terhadap pertumbuhan sistem pendidikan di negara-negara Barat, dimana perguruan-perguruan tinggi terkenal di sana cikal bakalnya adalah perguruan-perguruan keagamaan. Mungkin juga, seandainya kita tidak pernah dijajah, pesantren-pesantren tidak begitu jauh terperosok ke dalam daerah pedesaaan yang terpencil seperti sekarang, rnelainkan tentunya akan berada di kota-kota pusat kekuasaan atau ekonomi, sekurang-kurangnya tidak terlalu jauh dari sana, sebagai halnya sekolah-sekolah keagamaan di Barat yang kemudian tumbuh menjadi universitas-universitas.

Pendapat Nurcholish Madjid di atas mungkin terkesan *klise* atau gagasan yang *utopis* bagi orang yang sudah terlanjur terbingkai dalam wacana modernisme. Akan tetapi, dengan mempertimbangkan kelebihan yang di milikinya, bukan tidak mungkin pesantren akan dilirik sebagai alternatif di tengah pengapnya suasana pendidikan formal di Indonesia, termasuk juga perguruan tinggi sebagai jenjang pendidikan formal yang paling tinggi. Pada dekade 70-an dan 80-an ketika LSM menjadi *mainstream* gerakan pemberdayaan rakyat, pesantren seringkali dilibatkan sebagai mitra dalam pembangunan masyarakat pedesaaan. *Kenapa pesantren?* Sebab, jika dipandang dari perspektif *people centered development*—sebuah model pembangunan alternatif yang pernah diintrodusir oleh David C. Korten—pesantren dinilai lebih dekat dan mengetahui seluk-beluk masyarakat yang berada di lapisan bawah. Maka dari ujung pulau Madura sebuah pesantren dikenal dengan nama An-Nuqayah, yang terdapat di desa Guluk-guluk, Sumenep, tampil dengan rintisan Program Pengembangan Masyarakat yang membawa perubahan yang luar biasa terhadap lingkungan sekitarnya. Atas hasilnya itu, An-Nuqayah nendapatkan hadiah dan penghargaan Kalpataru karena prestasinya dalam menyelamatkan lingkungan.

Namun demikian, tidak berarti pesantren lepas dari kelemahan. Justeru dalam zaman yang ditandai dengan cepatnya perubahan di semua sektor dewasa ini pesantren menyimpan banyak persoalan yang menjadikannya agak tertatih-tatih, kalau tidak malah kehilangan kreativitas dalam merespon perkembangan zaman. Beberapa pesantren yang ada pada saat ini, masih saja secara kaku (*rigid*) mempertahankan pola *salafiyah* yang dianggapnya masih *sophisticated* dalam menghadapi persoalan eksternal. Padahal sebagai suatu institusi pendidikan, keagamaan, dan sosial, pesantren dituntut melakukan kontekstualisasi tanpa harus mengorbankan watak aslinya. Kenapa ini bisa terjadi? *Pertama*, dari segi kepemimpinan pesantren secara kukuh masih terpola dengan kepemimpinan yang sentralistik dan hirarkis yang berpusat pada satu orang kiai. Ikhwal pendirian pesantren memang memiliki sejarah yang unik. Berdirinya pesantren biasanya atas usaha pribadi kiai. Maka, dalam perkembangan selanjutnya figur sang kiai sangat menentukan hitam putihnya

pesantren. Pola semacam ini tak pelak lagi melahirkan implikasi manajemen yang *otoritarianistik.* Pembaruan menjadi hal yang sangat sulit dilakukan karena sangat tergantung pada sikap sang kiai. Tambahan pula, pola seperti ini akan berdampak kurang prospektif bagi kesinambungan pesantren bagi masa depan. Banyak pesantren yang sebelumnya populer, tiba-tiba hilang begitu saja karena sang kiai meninggal dunia.

Kedua, kelemahan di bidang metodologi. Telah umum diketahui bahwa pesantren mempunyai tradisi yang kuat di bidang transmisi keilmuan klasik. Namun, karena kurang adanya improvisasi metodologi, proses transmisi itu hanya melahirkan penumpukan keilmuan. Menurut Martin van Bruinessen, ilmu yang bersangkutan dianggap sesuatu yang sudah bulat dan tidak dapat ditambah. Jadi, proses transmisi itu merupakan penerimaan secara *taken for granted.* Muhammad Tholhah Hasan, salah seorang intelektual Muslim di kalangan Nahdlatul Ulama (NU) pernah mengeritik, bahwa tradisi pengajaran yang demikian memberikan dampak lemahnya kreativitas. Dan kalau yang mendapatkan penekanan di pesantren itu adalah ilmu fiqh (*fiqh orriented*), maka penerapan fiqh menjadi teralienasi dengan realitas sosial keilmuan serta teknologi kontemporer.

Ketiga, terjadinya disorientasi, yakni pesantren kehilangan kemampuan mendefinisikan dan memposisikan dirinya di tengah realitas sosial yang sekarang ini terjadi perubahan yang demikian cepat. Dalam konteks perubahan ini, pesantren mengalami dilema antara keharusan mempertahankan dirinya dengan kebutuhan menyerap budaya baru yang datang dari luar pesantren. Kalau oleh M.M. Billah, pesantren diberi ciri kontekstual, yaitu ciri-ciri lingkungan sekitar (sosial dan fisik) di mana pesantren berada, yang tersadap oleh dan memberi warna pada ciri-ciri pesantren, maka ciri kontekstual tersebut terjadi pemekaran sejalan dengan terjadinya urbanisasi dan industrialisasi, yang juga sudah mulai merambah ke desa. Pesantren dituntut untuk melakukan reorientasi terhadap peran pendidikan, keagamaan, dan sosialnya. Kalau "tempo doeloe", ketika struktur komunal desa masih bertahan, hubungan pesantren dengan masyarakat tampak begitu interaktif. Bahkan, pesantren dapat memerankan dirinya sebagai *cultural broker*—meminjam istilah Clifford Geertz. Bagaimana dengan sekarang ini? Agaknya sudah menjadi fenomena umum, bahwa sebagian besar pesantren hanya kebagian peran melakukan *konservasi* atau *cagar budaya.*

Nah, kalau belakangan kita menyaksikan terjadinya *sintesa* atau *konvergensi* antara pesantren dengan perguru tinggi, hal itu dapat dipandang sebagai perkembangan yang konstruktif. Seperti kita ketahui, banyak pesantren yang mendirikan perguruan tinggi, dan sebaliknya. Atau di beberapa kota mulai didirikan pesantren yang bernuansakan dunia perguruan tinggi, meskipun di dalamnya tidak ada pendidikan yang secara formal disebut perguruan tinggi. Di Surakarta misalnya, terdapat pondok pesantren

Hj. Nurriyah Sobron yang didirikan oleh Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS). Contoh lainnya seperti Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton, Probolinggo, yang sudah didirikan sebuah institut. Di Malang terdapat Pondok Pesantren Al-Hikam yang santrinya dari kalangan mahasiswa. Masih di Malang, Universitas Islam Malang (Unisma) kabarnya sedang merencanakan pesantren mahasiswa. Yang menarik lagi adalah ide dari CIDES tentang pendirian Pondok Pesantren Politeknik. Perkembangan lain yang juga menarik untuk dicermati adalah pertumbuhan pesantren kilat yang sekarang sudah trend di beberapa kota di Indonesia, seperti Surabaya dan Jakarta.

Fenomena apa ini sebenarnya? Kenapa dua pendidikan yang tidak saja mencerminkan perbedaan secara institusional, tapi juga filosofis dan kultural, tiba-tiba saling mendekat dan menariknya terjadi konvergensi? Barangkali inilah yang disebut zaman pascamodern atau *postmodern.* Dengan meninggalkan penjelasan di sekitar *epistemologi postmodern*, dalam era ini kita menyaksikan suatu bentuk realitas dunia yang mulai memperlihatkan suatu unitas, tetapi sekaligus di dalamnya ada pluralitas. Misalnya saja kecenderungan besar (*megatrend*) terjadinya globalisasi yang menjadikan dunia lain menjadi transparan. Tetapi dalam globalisasi ini pula, kita dihadapkan pada persoalan pluralitas, yang menyiratkan bahwa dunia tidak hanya dapat dibagi secara dualisme-dikotomik. Dalam kehidupan kultural, kita menyaksikan saling mendekatnya wacana tradisional dengan wacana modern. Dalam kehidupan agama, dimensi spiritualitas dan mistisisme mulai mendapat perhatian. Dunia pendidikan tampaknya tidak dapat melepaskan diri dari arus besar ini. Maka pola pendidikan lama, yaitu pendidikan yang bercorak tradisional di satu pihak, dan pendidikan yang bercorak modern di pihak lain, kini mulai dikritik banyak orang, karena hanya menghadirkan pribadi yang pincang (*split personality*).

Perguruan tinggi yang mempunyai keunggulan dari sisi rasionalitas dan ditambah dengan pengayaan di bidang skil, tetapi minus pengayaan moral, dalam kenyataannya hanya rnenghasilkan manusia yang cerdas tetapi kurang mempunyai kepekaan etik dan moral. Sebaliknya, pesantren mempunyai keunggulan dari segi moralitas tetapi minus tadisi moral, meskipun mampu melahirkan pribadi yang tangguh secara rnoral, tetapi lemah secara intelektual. Dengan memperhatikan implikasi yang sifatnya demikian mendasar, sebagaimana telah digambarkan jika pendidikan dibiarkan bertahan dalam pola dualisme-dikotomik, maka sudah waktunya dicari usaha ke arah terciptanya suatu sintesa konvergensi atau sinergisitas sehingga dapat dicapai suatu kesatuan antara moralitasrasionalitas, ruhaniah-jasmaniah.

Persoalannya kini, sintesa yang bagaimana yang kita inginkan? Tentu saja kita tidak hanya menginginkan dalam bentuknya yang bersifat fisik semata, karena sintesa semacam ini tidak akan mendapatkan hasil yang ideal. Menurut hemat saya, yang terpenting sintesa tersebut harus betul-betul rnampu menggambarkan integrasi

keilmuan. Karena itu, sintesa tersebut pertama-tama hendaknya mampu melakukan dekonstruksi terhadap realitas keilmuan yang bersifat dualisme-dikotomik. Persoalan ini bukanlah persoalan yang sederhana, karena menuntut kita untuk membongkar akar-akar teologis-filosofis terjadinya dualisme-dikotomik tersebut. Masalahnya bukan saja sekadar mencari pembenaran Qur'ani yang terkesan artifisial terhadap berbagai produk keilmuan yang berkembang sekarang ini, yang tidak berakar pada tradisi keilmuan dalam pesantren. Dalam pandangan saya, sudah waktunya kita merekonstruksi wacana kelimuan yang selama ini terpilah-pilah secara *rigid* antara "ilmu-ilmu agama" di satu pihak, dan "ilmu-ilmu umum" di pihak lain. Kalau wacana seperti ini yang dipakai, jangan-jangan apa yang kita sebut dengan perguruan tinggi pesantren atau pesantren perguruan tinggi, bila siang diberi "ilmu-ilmu umum" sedangkan malam diberi kitab kuning.

Jika kita coba menguak kembali konsep ilmu dalam alQur'ân, maka akan segera tampak jelas cacat teologis dan filosofis pembidangan keilmuan yang bersifat dualisme-dikotomik itu. Dalam sebagian besar ayat-ayat al-Qur'ân, seperti yang diungkapkan oleh Mahdi Ghulsyani, konsep ilmu secara mutlak muncul dalam maknanya yang masih umum (generik). Lihat misalnya, Q.s. 39:9; Q.s. 2:31; Q.s. 12:76; dan Q.s. 16:70. Tambahan pula, klasifikasi ilmu ke dalam ilmu agama dan non-agama (umum), menurut Murtadla Mutahhari, akan menyebabkan kesalahan memandang (miskonsepsi) bahwa ilmu "non-agama" terpisah dari Islam, dan tampak tidak sesuai dengan watak universalitas agama Islam yang menyatakan dapat merahmati kehidupan semesta ini.

Jika demikian masalahnya, maka sintesa antara perguruan tinggi dengan pesantren menghadapi persoalan yang serius, karena kedua institusi tersebut sudah terlanjur dikembangkan dalam wacana keilmuan yang dualisme-dikotomik. Tetapi, persoalan tersebut dapat segera dituntaskan jika saja ada keberanian moral dan intelektual dari semua pihak yang berkepentingan dengan gagasan sintesa antara perguruan tinggi dan pesantren. Di samping persoalan keilmuan di atas, persoalan lainnya yang perlu dipikirkan adalah masalah manajemen dan kepemimpinan, pembentukan tradisi baru serta keterkaitan institusi dengan perkembangan masyarakat, sehingga sintesa yang diinginkan betul-betul menyeluruh, bukan hanya bersifat artifisial.

***

Daftar Pustaka

1. Alfian (ed.), *Persepsi Masyarakat Tentang Kebudayaan* (Jakarta: Gramedia, 1987).
2. David C. Korten, *Getting to Twenty First Century: Voluntary Action and Global Agenda (*Inc., USA: Kumarian Press, 1990).

3. Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubaban Sosial* (Jakarta: P3M, 1987).
4. Nurcholish Madjid, "Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren, Membangun dari Bawah* (Jakarta: P3M, 1985).
5. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, *Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995).
6. Mahdi Ghulsyani, *The Holy Quran and The Science of Nature* (Teheran Islamic Propagation Organitation, 1986).
7. Billah, "Pikiran Awal Pengembangan Pesantren", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren, Membangun dari Bawah (Jakarta:* P3M, 1985).

***

*Makalah ini diambil dari Diskusi Panel "Pola Keterkaitan Pesantren, Perguruan Tinggi dan LSM dalam Pendidikan dan Pengembangan Ekonomi Masyarakat", yang diselenggarakan oleh Lembaga Kemahasiswaan dan Yayasan Pembina Masjid Salman ITB, (Bandung tanpa tanggal dan tahun).

Pesantren: Dari Pendidikan Hingga Politik*

KALAU kita tengok keberadaannya, pesantren merupakan institusi pendidikan yang melekat dalam kehidupan Indonesia sejak beratus tahun lalu. Sehingga, Ki Hajar Dewantara pernah mencita-citakan model pesantren ini sebagai sistem pendidikan Indonesia. Menurutnya, selain sudah lama melekat dalam kehidupan di Indonesia, model ini (pesantren) juga merupakan kreasi budaya Indonesia, setidak-tidaknya Jawa, yang patut untuk dipertahankan dan dikembangkan. Tidak bisa dipungkiri bahwa pesantren telah banyak memberikan andil dalam mencerdaskan kehidupan bangsa. Cerita berikut ini mungkin bisa menggambarkan bagaimana pesantren turut menjalankan fungsi pendidikan.

KH Hamam Dja'far pimpinan Pondok Pesantren Pabelan Magelang Jawa Tengah memberi perintah kepada santrinya, *"Cari grup kesenian tradisional Badui yang menjadi juara festival seni tradisional di Yogyakarta"*. Namun, perintah itu membuat santri yang menerimanya tergagap. Bukan hanya karena perintah itu datang langsung dari sang kiai, tetapi kemana mencari kelompok kesenian tradisional tersebut. Jangankan nama kelompoknya, jenis keseniannya pun tak dikenalnya.

Berjam-jam si santri mencari jawaban. Akhirnya diputuskan untuk mencari tahu koran apa saja yang dibaca oleh KH. Hamam Dja'far pagi itu. Setelah mengumpulkan beberapa koran yang telah dibaca sang kiai, santri tersebut menemukan sebuah berita tentang festival seni tradisional di Yogyakarta. Berawal dari sana, si santri menemukan kelompok kesenian Badui yang dimaksud oleh kiai. Akhirnya, grup kesenian itu pun diundang pentas di Pondok Pesantren Pabelan, Kecamatan Muntilan, Magelang, Jawa Tengah. Yang terlihat dari sekilas kisah di atas, hanyalah upaya seorang santri melaksanakan perintah kiai. Namun, jika ditarik lebih jauh, peristiwa tersebut bisa menggambarkan rangkaian dari sebuah proses pendidikan yang dilakukan di sebuah pesantren. Pertama dengan menyodorkan problematika kepada anak didik. Kemudian mendorongnya untuk berolah pikir menyelesaikan masalah tersebut. Di sini terlihat sang kiai mengajak santrinya untuk membaca, mencari pengetahuan lewat media masa atau buku, dan mengapresiasi terhadap sebuah bentuk kesenian.

Menjalankan fungsi pendidikan memang menjadi tugas pokok sebuah pesantren. Identitas pesantren adalah lembaga pendidikan, walaupun dalam perjalanannya berbagai fungsi juga dijalankan oleh lembaga ini. Namun demikian, peran sebagai lembaga pendidikan adalah yang utama. Bahkan, menurut ketua PBNU, Abdurrahman Wahid—yang akrab dipanggil Gus Dur—selama pesantren dapat menjalankan fungsi pendidikan yang relevan bagi kehidupan masyarakat, selama itu pula pesantren dapat menjaga keberadaan dan kelangsungan hidupnya.

Menyelenggarakan pendidikan yang relevan bagi kehidupan masyarakat menjadi tuntutan yang tidak bisa dihindari oleh pesantren kalau tidak ingin "mati kesepian", seperti yang dialami oleh pesantren-pesantren di Malaysia. Pesantren di Negeri Jiran—kini jumlahnya sekitar 40 buah—itu tidak dapat memelihara relevansi keberadaannya dengan tuntutan kehidupan yang ada. Mereka tidak mau menerima sistem sekolah, apalagi memberikan ijazah atau diploma; yang diutamakan hanya pendidikan ritual keagamaan. Sementara tuntutan kebutuhan masyarakat terhadap pendidikan tidak hanya terbatas pada mendapat ilmu, tetapi juga jalan untuk memasuki pasar kerja, yang itu menuntut adanya diploma.

Akibatnya, pesantren-pesantren di Malaysia menjadi tidak relevan bagi kehidupan masyarakat, sehingga lambat laun ditinggalkan. Anak-anak muda tidak tertarik lagi untuk bergabung dalam pesantren, karena kebutuhan mereka di kemudian hari tidak tertampung di sana. Kondisinya jauh berbeda dengan perjalanan pesantren di Indonesia. Pesantren di Indonesia—khususnya di Jawa—telah berumur ratusa tahun, dan hingga kini masih terus bertahan bahkan jumlahnya cenderung meningkat.

Menurut data Departemen Agama, pesantren tertua di Indonesia ialah Pondok Pesantren Luhur Dondong Semarang yang didirikan pada tahun 1906 oleh Kiai Syafi'i Pijoro Negoro -konon kiai ini adalah salah seorang komandan pasukan Sultan Agung saat menyerbu Batavia. Tahun 1985 jumlah pesantren di seluruh Indonesia tercatat sebanyak 6.239 buah, dan hingga kini (1996) jumlahnya mencapai sekitar 6.800 buah.

Pesantren di Indonesia dengan cepat mengantisipasi kebutuhan masyarakat dan menyesuaikan sistem pendidikannya. Banyak pesantren yang sudah memiliki SMA, bahka mengelola perguruan tinggi umum seperti Universitas Darul Ulum. Mengenai pengadopsian sistem pendidikan ini Abdurrahman Wahid berpendapat terjadi proses timbal balik antara pesantren dengan lembaga-lembaga di luar pesantren. Pesantren mengadopsi sistem pendidikan dari luar, dan sebaliknya lembaga-lembaga di luar pesantren juga mengadopsi tradisi pesantren, seperti terlihat dari maraknya penyelenggaraan pesantren kilat.

Sebagai sebuah wilayah sosial, pesantren memiliki kelenturan dan resistensi dalam menghadapi setiap perubahan zaman. Untuk menentang kolonialisme, pesantren melakukan *uzlah* (menghindar atau menutup diri) terhadap sistem yang dibawa oleh kolonialisme—termasuk pendidikan. Dan kini, agar tetap relevan bagi kehidupan masyarakat, pesantren membuka diri dengan mengadopsi sistem sekolah.

Pesantren melakukan perubahan secara bertahap, perlahan, dan hampir sulit untuk diamati. Para kiai secara berlapang dada mengadakan modernisasi lembaga di tengah perubahan masyarakat Jawa, tanpa meninggalkan sisi positif sistem pendidikan Islam

tradisional. Selain itu perubahan yang memang perlu dilakukan dijaga agar tidak merusak segi positif yang dimiliki oleh kehidupan pedesaan.

Pesantren dengan sistem dan karakter tersendiri telah menjadi bagian integral dari suatu institusi sosial masyarakat, khususnya pedesaaan. Meski mengalami pasang-surut dalam mempertahankan misi dan eksistensinya, namun sampai kini pesantren tetap *survive.* Bahkan beberapa di antaranya muncul sebagai model gerakan alternatif bagi pemecahan masalah-masalah sosial masyarakat desa. Seperti yang dilakukan oleh Pondok Pesantren Pabelan dan juga beberapa pesantren lainnya.

Bersama dengan LSM (Lembaga Swadaya Masyarakat) Pesantren Pabelan telah menjadi contoh bagi kegiatan pengembangan masyarakat melalui pesantren. Pesantren yang menerima penghargaan Aga Khan tahun 1980 ini menjadi inspirator bagi masyarakat sekitar dalam membangun rumah yang sehat. Selain itu, Pesantren Pabelan ini juga mendorong masyarakat peduli terhadap pendidikan anak-anaknya dengan membebaskan biaya pendidikan buat sekitar 200 santri yang berasal dari desa sekitar Pabelan. Pesantren ini juga dikenal sebagai inovator di bidang pertanian dengan memberikan bantuan ternak ayam, lele dumbo, dan salak pondoh bagi petani di desa sekitarnya. Aktifitas yang dilakukan adalah mengganti intelektualisme verbal menjadi intelektualisme yang lebih mementingkan "kerja tangan". Di sini terlihat bahwa pesantren bukan hanya penyelenggara pendidikan tetapi juga penyelenggara dakwah yang mengajak pada perubahan masyarakat, antara lain dengan penyebaran keterampilan, pengembangan manajemen usaha kecil, eksperimentasi dalam pertanian, industri kecil, dan sebagainya.

Efektifitas pesantren untuk menjadi *agen of change* sebenarnya terbentuk karena sejak awal keberadaannya pesantren juga menempatkan diri sebagai pusat belajar masyarakat, *community learning centre.* Seperti dicontohkan oleh Gus Dur tentang Pondok Pesantren Denanyar Jombang. Seminggu sekali kaum ibu dari daerah sekitar pondok, dan desa-desa lain datang ke masjid pesantren untuk mengikuti pengajian yang diberikan oleh kiai yang diundang pesantren. Kegiatan ini sudah berlangsung selama lebih dari 50 tahun dan tidak pernah surut.

Hasil dari kegiatan tersebut bukan orang-orang yang berijazah, yang mengikuti pendidikan formal, tetapi sikap hidup bersama. Ajaran-ajaran yang dituturkan oleh kiai telah membentuk pandangan, nilai-nilai, dan sikap hidup masyarakat. Padahal, pembangunan oleh pemerintah sering tidak mampu menjangkau sisi ini. Dalam hal ini Abdurrahman Wahid pernah berkomentar, "*Selama pesantren masih berfungsi demikian maka dia akan tetap demikian, dan akan menjadi oase bagi masyarakat*."

Pesantren melakukan pmasalah sosial masyarakat sekitarnya tidak dengan strategi dan teori pembangunan yang digunakan pemerintah. Gerak pesantren dilandaskan

pada amal saleh, sebagai refleksi dari penghayatan dan pemahaman keberagamaan sang kiai, pemimpin pesantren.

Ini yang membuat setiap pesantren mempunyai keistimewaan sendiri-sendiri dalam melakukan kiprahnya, yang dipengaruhi oleh figur kiai, serta lingkungan sosial pada suatu ruang dan waktu tertentu. Namun, ada satu hal yang sama yang melandasi gerak tersebut, yaitu berangkat dari sikap dan keyakinan agama, serta orientasi pada masyarakat.

Oleh karena itu, melakukan pengamatan terhadap dunia pesantren dengan memakai pendekatan formatif, dan teori ilmu-ilmu sosial Barat akan menyesatkan. Pendekatan tersebut tidak akan dapat menjangkau realitas yang sesungguhnya dari dunia pesantren.

Pemberian identitas pesantren hanya sebagai lembaga pendidikan menjadi semakin tidak memadai dengan kemenangan NU dalam Pemilu 1955. NU yang didukung oleh sebagian besar kiai dan ulama tampil dalam jajaran empat partai politik terbesar di Indonesia masa itu. Kenyataan ini menyadarkan banyak pihak bahwa kiai dan ulama mempunyai pengaruh besar dalam kehidupan politik. Kekuatan ini yang membuat kiai beserta peserta pesantrennya selalu menjadi sasaran "tarik menarik" antara kekuatan sosial politik hingga kini.

Sebagai kelompok elit pedesaaan—baik dari struktur sosial ekonomi, maupun politik—kiai memiliki pengaruh dan kharisma yang kuat, yang menempatkan mereka menjadi kekuatan politik tersendiri dalam sejarah politik Indonesia.

Dari struktur ekonomi, kehidupan kiai sangat berkecukupan. Oleh karena itu, mereka tidak disibukkan dengan persoalan nafkah. Perhatiannya tercurah pada fungsinya sebagai pemimpin, da'i, dan pengajar. Untuk itu, para kiai merasa perlu memahami kehidupan politik yang sedang berkembang, dengan "kearifannya”, mereka mengambil sikap. Tanpa dipaksakan sikap tersebut akan diikuti oleh jama'ahnya, dan ini yang membuat kiai mempunyai posisi kuat baik di tingkat lokal maupun nasional—dalam pengambilan keputusan politik.

Fenomena tersebut tampak dari keputusan para kiai pada waktu perang kemerdekaan, masa-masa menjelang orde baru, dan sebagainya. Pondok Pesantren Luhur Dondong Semarang misalnya, pada waktu perang kemerdekaan atas keputusan kiainya dijadikan markas BKR/TKR (Badan Keamanan Rakyat/Tentara Keamanan Rakyat) yang selalu dikenal sebagai Markas Medan Barat. Di bawah pimpinan Letkol Iskandar Idris, para kiai dan santri Luhur Dondong bergabung dengan BKR/TKR melawan penjajah. Dan sampai tahun 1949 pondok ini digunakan sebagai Markas gerilya TNI.

Hal yang sama dilakukan oleh Pesantren Suryalaya Tasikmalaya. Abah Sepuh atau KH. Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad—pendiri pondok—membina orang-orang yang kemudian menjadi pimpinan ABRI antara lain Solichin GP, dan Umar Wirahadikusumah, dengan menyediakan pesantrennya sebagai markas TKR. Latar belakang ini yang membuat pesantren Suryalaya memiliki kedekatan dengan ABRI hingga kini. Dan banyak lagi pesantren yang mengambil keputusan sama, yang didasarkan pada pemahaman terhadap keadaan yang berkembang.

Contoh lain, KH Hasyim Asy'ari dengan fatwanya yang menyatakan bahwa "wajib *'ain"* (kewajiban yang harus dilaksanakan setiap individu) bagi umat Islam Indonesia untuk mengangkat senjata melawan Belanda, telah membangkitLan semangat umat Islam untuk mempertahankan kemerdekaan dan menentang kehadiran sekutu.

Rumusan piagam Jakarta tanggal 22 Juni 1945—yang menjadi draf awal sebelum sampai pada rumusan Pancasila— tidak lepas dari peran KH Wahid Hasyim yang pada saat itu termasuk dalam anggota Badan Penyelidik Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPPKI).

Keputusan politik Abah Anom atau KH Ahmad Shohibul Wafa Tajul Arifin—pimpinan Pondok Pesantren Suryalaya Tasikmalaya, putra dari Abah Sepuh—untuk mendukung Sekber Golkar sejak awal berdirinya tahun 1963 misalnya, bukan sebuah keputusan yang lahir tanpa pemahaman mendalam tentang dinamika kehidupan politik yang ada. Kelanjutan dari keputusan itu adalah terjalinnya "kedekatan" pribadi antara Abah Anom dengan Presiden Soeharto sampai saat ini.

Di sisi lain, KH Ahmad Siddiq—mantan Rais Aam PBNU— pada pembukaan Muktamar NU di Krapyak Yogyakarta (1989) dengan tegas menyatakan keputusan NU menerima Pancasila sebagai asas berbangsa dan bernegara sudah final, dengan menjabarkan berbagai landasan yang melatarbelakangi keputusan itu, memberi inspirasi berkembangnya hubungan yang "harmonis" antara pemerintah dan Islam. Kecurigaan terhadap Islam (sebagai kelompok masyarakat) pun sedikit demi sedikit mulai menipis. Masih banyak lagi peristiwa lain yang menjadi gambaran peran dan pemahaman kiai terhadap kehidupan politik yang sedang berkembang.

Dari sana terlihat bahwa pesantren beserta kiainya tidak hanya bergerak di wilayah pendidikan—meski itu fungsi pertama dan utama dasar pemikirannya. Kenyataannya menunjukkan bahwa pesantren juga memiliki misi dakwah kepada masyarakat luas. Dan kiai atau ulama yang notabene masuk golongan cendekiawan mau tidak mau terlihat dalam perubahan sosial, dan pergerakan nasional. Mereka dengan segala kapasitas dirinya telah menempati posisi tertentu dalam struktur sosial masyarakat.

Keunggulan-keunggulan itu adalah kekayaan bagi bangsa ini, jika dapat memperlakukannya dengan baik dan sewajar-wajarnya dalam skenario besar kehidupan berbangsa dan bernegara. Namun akan berubah jadi “bencana" jika hanya jadi alat kepentingan politik sesaat yang tidak jelas ujung pangkalnya.

Ahli Agama Bukan Pilihan Satu-satunya

Ahli agama alumni pesantren senantiasa diasosiasikan dengan predikat tersebut. Memang tidak salah karena pada awal perjalanannya, pesantren memang identik dengan ladang penyemaian calon kiai atau ahli-ahli agama Islam.

Namun, dalam perkembangannya, pesantren bukan hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama, tetapi juga membuka pintu bagi pengajaran bidang ilmu lainnya. Di sisi lai pendidikan agama juga tidak lagi menjadi monopoli pesantren. Sekolah-sekolah negeri dan swasta pun melakukannya secara proporsional.

Dari segi historis, sistem pendidikan pesantren sebenarnya bukan monopoli dunia pendidikan Islam Indonesia. Lembaga serupa pesantren sudah ada pada masa Nusantara berada di bawah kekuasaan Hindu-Budha. Islam meneruskan dan mengislamkannya. Oleh karena itu, sebagai sebuah lembaga pendidikan, pesantren tidak hanya punya makna keislaman tapi juga keaslian Indonesia.

Keistimewaan ini dilihat oleh Ki Hajar Dewantara. Tokoh pendidikan ini pernah mencita-citakan model pesantren sebagai model sistem pendidikan Indonesia. Dorongan itu yang kemudian oleh Ki Sarino Mangunpranoto—murid Ki Hajar Dewantara—diekspresikan dengan mendirikan Sekolah Farming di Ungaran.

Menurut Dr. Nurcholish Madjid, seandainya Indonesia tidak mengalami penjajahan, maka pertumbuhan sistem pendidikan Indonesia akan mengikuti jalur pesantren. Pendapat ini dilontarkan mengacu pada sejarah pendidikan di Barat. Hampir semua universitas terkenal di sana cikal bakalnya adalah perguruan-perguruan keagamaan.

Namun, kenyataan berbicara lain. Pesantren karena faktor historisnya, menentang kolonialisme dan mengambil jalan *uzlah* (mengasingkan diri) posisinya menjadi jauh terperosok ke daerah pedesaan. Dan lambat laun terjadi kesenjangan antara dunia pesantren dan dunia nyata abad ke-20 yang dikuasai dan diatur oleh pola budaya Barat, yang memang tidak dikuasai oleh pesantren. Akibatnya, pesantren tidak memiliki kemampuan untuk menguasai dan mengatur kehidupan yang relevan.

Untung saja Indonesia pernah memiliki Menteri Agama KH A. Wahid Hasyim, yang dengan kebijakannya mencoba menjembatani antara dunia pesantren dengan di luar pesantren. Tokoh NU ini melakukan pembaruan pendidikan agama Islam di Indonesia

lewat Peraturan Menteri Agama No 3/1950. Dia menginstruksikan pemberian pelajaran umum di madrasah, dan memberi pelajaran agama di sekolah negeri dan swasta.

Dengan kebijakannya itu, dunia pesantren dapat tetap relevan dengan perkembangan kebutuhan pendidikan masyrakat, dan dunia luar dapat mengadopsi "keunggulan" yang ada pada pesantren. Wahid Hasyim telah menjadi penghubung antara peradaban pesantren dengan peradaban Indonemodern.

Lambat laun pesantren pun "memodernisasi" dirinya. Pesantren tidak hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama Islam, tetapi juga mengadopsi sistem pendidikan nasional. Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang, adalah pesantren pertama yang mendirikan SMP dan SMA. Langkah ini diikuti oleh yang lain, sehingga tidak asing lagi pesantren punya TK, SD, SMP, SMA, bahkan perguruan tinggi, disamping Madrasah Ibtidaiyah, Tsanawiyah, Aliyah, dan Mualimin/Mualimat. Pesantren Hidayatullah Balikpapan misalnya, jenjang pendidikan yang dimilikinya dari TK hingga perguruan tinggi (Universitas Hidayatullah), selain Kuliah Mubalighin/Mubalighah, dengan jumlah santri seluruhnya 1.834 orang.

Sementara Pondok Pesantren Pabelan menyelenggarakan pendidikan antara SMP (Tsanawiyah) dan setara SMA (Aliyah), dan memberikan pendidikan keterampilan mulai dari komputer, fotografi, pertanian, pertukangan, elektronika, hingga administrasi manajemen dan bahasa Inggris. Hal yang sama juga dilakukan oleh Pesantren Luhur Dondong Semarang.

Dengan semakin luasnya spektrum ilmu yang diberikan kepada santri, maka pilihan terhadap masa depan pun menjadi penuh variasi. Alumni pesantren tidak lagi hanya menjadi ahli agama, tetapi terbuka peluang untuk memasuki profesi-profesi lain, seperti peneliti, penulis, wartawan, pengusaha, dokter, bahkan menjadi ABRI.

Namun, Abdurrahman Wahid mengingatkan, sebagai lembaga pendidikan yang khas Islam, pesantren tetap harus memberikan dasar-dasar pengembangan karakter, kepribadian, penciptaan sikap hidup, dan penataan basis kehidupan yang tercermin dalam akhlak, cara memimpin, cara-cara pergaulan, dan dalam pengambilan keputusan.

Pemberian dasar kehidupan ini diberikan oleh setiap pesantren pada jenjang pendidikan dasarnya. Tetapi pada jenjang pendidikan berikutnya, ketika santri telah sampai pada tingkat pengetahuan tertentu, pengajaran agama baru dikhususkan. Sehingga santri yang tidak ingin jadi ahli agama bisa masuk SMP, SMP, dan sebagainya. Hanya santri-santri yang memang berminat menjadi ahli agama yang

melakukan pendalaman lebih jauh terhadap ilmu-ilmu agama. Ini membuat pesantren kaya diversifikasi orang dan kelembagaan.

Contoh diversifikasi ini tampak misalnya pada Pesantren Bahrul Ulum Tambak Beras Jombang. Di sana Madrasah Tsanawiyah dan Aliyahnya telah memakai kurikulum negeri dengan konsekuensi muatan agamanya dikurangi, dan lebih mempersiapkan orang-orang terdidik di berbagai bidang. Aliyah pendidikan agama dimasukkan dalam Aliyah PK (Pendidikan Khusus). Tetapi, di Pondok itu diselenggarakan Mualimin, yang memang mencetak kiai.

Mengenai perlunya diversifikasi ini, Abdurrahman Wahid pernah berkata, *"Apa pun yang terjadi fungsi penciptaan sikap dasar dalam kehidupan harus tetap ada. Selain juga menyiapkan tenaga terdidik dalam arti memiliki keahlian."* Harus ada kesadaran pada para pengasuh pesantren bahwa tidak semua santri bisa diarahkan menjadi ahli agama. Selain karena tidak semua manusia bisa menjalaninya, juga kebutuhan akan ahli agama tersebut.

Selain terjadi pengembangan orientasi, pesantren pun mengalami perubahan sistem pengajaran. Pendidikan Islam tradisional akrab dengan sistem *sorogan* (individual) dan *bandongan* atau juga lebih sering disebut sistem *weton*, yang dilakukan dalam kelompok-kelompok kecil.

Sorogan, dalam kajian Zamaksyari Dhofier *(Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* - LP3ES), adalah bagian paling sulit dalam sistem pendidikan Islam tradisional. Sistem ini menuntut kesabaran, kerajinan, ketaatan, dan disiplin pribadi murid. Karena, murid diharuskan menguasai pembacaan dan terjemahan persis seperti yang dibacakan oleh *ustadz.* Dari terjemahan itu santri mengetahui fungsi dan arti kata dalam suatu kalimat bahasa Arab. Dengan sistem ini jumlah murid yang "dipegang" oleh seorang *ustadz* tidak lebih dari 3-4 orang dalam suatu waktu. Dari *sorogan* baru santri dapat masuk ke *bandongan.*

Secara kualitatif mungkin kedua sistem tersebut punya kelebihan, karena santri dapat dibimbing secara personal dan intensif oleh *ustadz.* Namun, jika jumlah murid sedemikian banyak, sistem tersebut sulit untuk diterapkan. Oleh karena itu, hampir semua pesantren memakai sistem klasikal dalam pengajarannya. Pondok Pesantren Pabelan misalnya, menggunakan model klasikal, hanya pada kasus-kasus tertentu memakai *sorogan* dan *bandongan.* Begitu pula dengan Luhur Dondong dan Hidayatullah.

Perubahan-perubahan, serta berbagai adaptasi yang dilakukan tidak terlepas dari peran kiai (pemimpin pondok). Sebagai seorang arsitek kemasyarakatan, para kiai harus memperhatikan "selera" masyarakat. Kiat inilah yang membuat kiai mampu

bertahan mengembangkan lembaga-lembaga pesantren dari waktu ke waktu, disesuaikan dengan kebutuhan kehidupan modern.

Dari Kiai ke Yayasan

Kelangsungan hidup dan perkembangan pesantren sangat tergantung pada kemampuan pribadi sang kiai. Kebesaran kiai akan mengimbas pada pesantrennya. Oleh karena itu, mempersiapkan kiai pengganti yang memiliki kebesaran dan kemampuan setara dengan pendalulunya menjadi sebuah "proyek" suksesi yang dirancang dengan matang oleh setiap pesantren.

Kegagalan menyiapkan pengganti akan menjadi "bencana" buat pesantren tersebut. Seorang kiai selalu memikirkan kelangsungan hidup pesantrennya setelah dia meninggal, dan bagaimana agar tradisi yang dibangunnya tidak punah hanya karena dia telah tiada. Untuk menjaga tradisi pesantren itu, biasanya kiai menggalang solidaritas dan kerja sama di antara mereka.

Ini dilakukan dengan membangun tradisi bahwa calon kuat pengganti seorang kiai adalah keluarga terdekat, biasanya adalah putra tertua. Ini misalnya tampak pada pewarisan kepemimpinan di Pondok Pesantren Pabelan Yogyakarta. Pengganti KH Hamam Dja'far adalah putranya Nadjib Dja'far, meski di pesantren itu ada yang lebih senior dari Nadjib, yaitu H Ahmad Mustofa dan Muhammad Balya adik KH Hamam Dja'far, atau paman dari Nadjib.

Cara lain yang juga lazim ditempuh adalah mengembangkan jaringan tradisi pesantren lewat perkawinan antara keluarga kiai. Hadratus Syekh KH Hasyim Asy'ari pendiri NU mengawinkan putranya KH Wahid Hasyim dengan Solechah—nama gadisnya Munawarah—putri KH Bisri Syamsuri pendiri Pesantren Denanyar, Jombang. Dari perkawinan ini lahir Abdurrahman Wahid.

Selain itu, untuk mencari pengganti yang dapat menjaga tradisi yang dibangunnya, sang kiai biasanya juga mengawinkan putrinya dengan muridnya yang terpandai. KH Fatah Hasyim mengawinkan putrinya dengan seorang muridnya yang pandai, Kiai Muhammad Sahal Mahfudh—yang kemudian menggantikan ayahnya KH Mahfudh menjadi pemimpin Pesantren Maslakul Huda Kajen, Pati.

Atau dengan menjalin ikatan ke"alumni"an—Zamaksyari Dhofier menyebutnya rantai transmisi intelektual antara sesama kiai dan keluarganya. KH Cholil Bisri, pemimpin Pondok Pesantren Raudlatut Thalibin Rembang, dikirim ayahnya mengaji di Lirboyo Kediri dan Krapyak Yogyakarta. Tradisi ini diikutinya dengan mengirimkan putranya, Yahya Bisri, mengaji di Krapyak. KH Sahal Machfudz adalah

alumni Pondok Pesantren Maslakul Huda Rembang, sebelum dia memimpin pesantrennya sendiri.

Dengan cara-cara tersebut para kiai saling terjalin dalam ikatan kekerabatan yang kuat. Semakin terkenal seorang kiai semakin luas jaringan kekerabatannya dengan kiai-kiai lain. Sehingga tidak berlebihan jika dikatakan bahwa kepemimpinan pesantren—khususaya di Jawa—terbatas hanya ada di kelompok-kelompok kerabat tertentu, yaitu kiai.

Namun, lambat laun tumpuan hidup pesantren pada kiai ini mulai bergeser. Kesadaran baru memasuki dunia pesantren, bahwa tidak selamanya putra tertua, atau kerabat dekat kiai dapat membawa tongkat estafet kepemimpinan pesantren dengan baik. Contoh untuk itu telah banyak, seperti pondok pesantren yang didirikan oleh milik Mbah Saren di Solo. Untuk kondisi pesantren ini, Abdurrahman Wahid pernah berkomentar, "*Dulu pondok itu sangat terkenal, tapi sekarang hanya jadi asramanya tukang jahit. Kalau malam mereka di pesantren mengaji, wiridan, dan sebagainya paginya menjahit di Pasar Klewer*." Namun, ada juga pewaris yang dengan cemerlang mengembangkan pesantren yang "diwariskan" kepadanya. KH Abdurrahman Chudori misalnya, dia dapat mengembangkan Pondok Pesantren Tegdengan baik setelah ayahnya wafat.

Mengantisipasi kemungkinan-kemungkinan itu, banyak pesantren yang kemudian menata manajemen kelembagaannya. Tidak lagi bertumpu pada perseorangan, tetapi dikelola dalam bentuk yayasan. Pesantren Mambaul Ma'arif Denanyar Jombang misalnya, membentuk yayasan untuk mengelola pesantren.

Bentuk pengelolaan lewat yayasan dengan kepemimpinan kolektif ini juga dilakukan oleh Pesantren Hidayatullah Balikpapan, Luhur Dondong Semarang, Suryalaya Tasikmalaya, dan lain-lainnya. Model manajemen lain yang diambil adalah, figur pimpinan tetap pada keturunan langsung dari pendiri, namun untuk menjaga kualitas pendidikan di pondok diundang kiai-kiai dan ulama-ulama dari luar untuk mengajar. Model ini diterapkan di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang. Dalam istilah Gus Dur, cara ini adalah cara meminjam kualitas. Dan masih banyak cara lain yang ditempuh untuk mengantisipasi setiap keadaan agar pondok tetap *survive.*

Dengan mengembangkan berbagai model pengelolaan, kalangan pesantren berupaya mengembangkan pesantren dalam dimensi-dimensi baru, untuk menghadapi perubahan zaman yang juga berdimensi majemuk.

***

*Artikel ini diambil dari Laporan Tim *Kompas*, *14* Oktober 1996 hal. 20 dan 21, yang ditulis oleh SN Wargatjie, M Syaifullah, Thomas Pudjo Widiyanto, dan Elly Roosita, dalam Peringatan 70 tahun usia Pondok Modern Gontor Ponorogo.